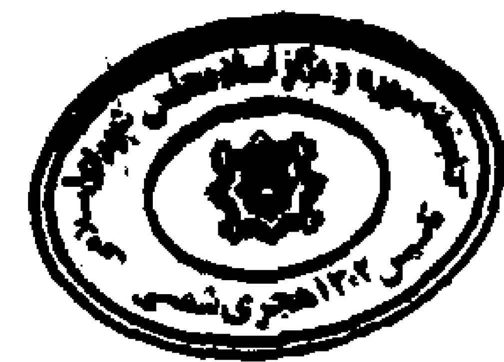
فرهنگ

لغات و اصطلاحات فلسفی

تألیف

سید جعفر سجادی



باهتمام

حسام الدین قهاری



۱۳۳۸

﷽

مقدمه مؤلف

فهم لغات و اصطلاحات فلسفی که مبین افکار و آراء و عقاید متفکران وصاحب نظران درقرون واعصار متمادی است برای دانش جویان بسی‌دشوار است .

مصنفان ومؤلفان کتب فلسفی درهریك ازمباحث ناچار اصطلاحاتی بکار برده اند که‌بیان معانی آنهادر مباحث مخصوص بـه‌خود شده‌است ودانشجویان راچارهٔ ای نیست جز آنکه منبعی جهت مراجعهٔ وفهم آن اصطلاحات دراختیار داشتهٔ باشند مضافاً براینکه بیشترلغـات واصطلاحات فلسفی رااطلاقات و معانی متعددی است که تشخیص منظور و مراد ازآنها درهرمورد ومبحثی خالی‌ازاشکال نیست نگـارنده خود در دوران تحصیلات فلسفی بااینگونه اشکالات مواجه گشته‌ام و کتابی که بتواندتا اندازهٔ در این مورد رفـع احتیاج دانش پژوهان‌را بنماید متأسفانه غیراز چندرساله ومجموعهٔ که ناقص بنظرمی ـ رسد وجودندارد بویژه بزبان پارسی و کتبی که‌دراین زمینه ماننددستورالعلماء وتعریفات سیدشریف بزبان تازی نگاشته شده‌است درهمو غیرمستندو ناقص میباشد .

همین امـر محرك اصلی بنده گردیده که درطی مطالعات علمیو فلسفی خودیاد-

داشتهائی دراین زمینه تهیه‌نمایم ودرخور استعداد وفهم خودقسمتی از لغات واصطلاحاتی که بنظر لازم میرسید یاد داشت نمایم وبصورت مجموعهٔ بنام فرهنك لغات و اصطلاحات فلسفی تقدیم دانش پژوهان نمایم دراین مورد بدواً بااستاد بزرگوار حضرت‌آقای‌محمود شهابی مشورت گردید معظم‌له این کار رابسیار پسندیده ومفید تشخیص دادندو اینجانب راتشویق فرمودند .

ازحضرت استادودانشمند جنا ب‌آقای سیدمحمد مشکوة برای تکمیل داشتهای خود کمك خواستم معظم‌له نیز کتابهائی در اختیار بنده گذارده و بمآ... فرمودند دراین مورد تشویق استاد بزرگوار جناب آقای د... عدی نیز راهنمائی دانشگاه تهران میباشند بوسیلهٔ مکاتبات علمی که ...نرسیاسی که یکی ازمفاخر بوده است وهمچنین درامور تنظیم وترتیب فیمابین برقرار بوده‌است بسیار مؤثر ... ب این‌مجموعه باحضرت استاد دانشمند جناب آقای دکترعلامحسن صدیقی مشورت‌وازنظریات بدیع ایشان استفاده شده‌است و نیزاز نظریات دوست معظم خودجناب آقای علینقی منزوی که خود یکی از مؤلفان معاصرند استفاده شده‌است .

مهمترین اشکالیکه برای بنده در راه‌طبع ونشر این رساله‌وجود داشت مـوضوع تکفل امورمالی ومخارج طبع آن بود که مدتها وقت‌اینجانب رامشغول کرده بود که‌آنهم بهمت یکی ازدوستان بزرگوار ودانشمند که خود اهل علم و فضل‌اند واز خانواده های بزرگو علم دوست‌اند - جناب‌آقای حسام‌الدین‌قهاری حل گردیدو باهمت‌و مردانگی‌خاصی که ویژه‌خود ایشان است‌حل این‌مشکل راشخصاً بعهده گرفتند توفیق وسعادت ایشان‌را درراه خدمت بفرهنك خواستارم .

همانطوریکه تذکردادم این‌مجموعه بهیچوجه نمیتواند انتظارات فضلاء رابرآورد زیرا تهیه کردن کتابی که حاوی تمام لغات واصطلاحـات فلسفی باشدبا توجه بـه جنبه هاي تطورو تحولات تاریخی آنها کاري بس دشوار است واز عهده یکفرد ساخته نیست نهایت «مالایدرك کله لایترك کله» آنچه‌در خوراستعداد وفهم و توانائی بنده بود کوشش بعمل‌آمد که لااقل اصطلاحات‌مشهور را گردآوری وعلاوه بـر ترجمـه وتفسیر بطور

اختصار قسمتی از متون‌قدیمه را که مستند ترجمه وتفسیر آنها است در حاشیه از نظر خوانندگان بگذرانم شاید خواننده را انتفاعی حاصل شود .

اینك طرزتنظیم لغات وترجمه وترتیب کاریکه شده‌است‌بقرارزیر ازنظرخوانندگان میگذرد .

الف ـ لغات بطریق حروف الفبا تنظیم و ازهمزه شروع و وبیا خاتمه یافته است .

ب ـ تاآنجا که ممکن بوده‌است‌لغات‌و اصطلاحات‌بسبك فارسی نگاشته‌شده است نهایت بعضی ازلغات واصطلاحات مرکب وجمله که فارسی کردن آنها ممکن نبوده‌است بهمان طریق که درکتب ومتون عربی بکاربرده شده‌است نگاشته شد .

ج ـ پس‌از ترجمه لغت ازلحاظ معنای لغوی معنای اصطلاحی آن‌بیان شده‌واشارهٔ نیزباصل‌مطلب گردیده است .

د ـ دربیان‌لغات واصطلاحاتی که درمباحث وموارد مختلف دارای اطلاقات متعدد بوده‌است اشارهٔ نیزباطلاقات آن‌شده است .

هـ دراکثر لغات پس‌از ترجمهٔ آن قسمتی ازمتون مورد استناد در حاشیه‌نگاشته شده است .

درخاتمه ازخوانندگان وفضلاء انتظار میرود اینجانب‌را از اشکالات ونقائصی که مشاهده میکنند آگاه فرمایندتا درطبع‌دوم آن‌اقدم باصلاح شود .

تهران ـ پانزده‌مهر۱۳۳۸سیدجعفر سجادی اصفهانی

شرح مأخذ

۱ـ **تعریفات** ـ مؤلف : شریف‌الدین علی‌بن‌محمدبن‌علی‌الحسینی‌الحنفی‌الجرجانی الاسترابادی مشهور بسیدشریف متولد۷۴۰ متوفی۸۱۶ هجری.
مصر ـ چاپ اول ۱۲۸۳ـ

۲ـ **دستورالعلماء** ـ مؤلف : نبی‌بن عبدالرسول احمدنگری ازتوابع اورنك‌آباد حیدرآباد .
حیدرآباد دکن ـ چاپ‌اول۱۳۳۱ درسه مجلد

۳ـ **کتاب‌شفا** ـ مؤلف: ابوعلی‌حسین‌بن عبداله ابن‌حسن ابن‌علی‌ابن‌سیناالبخاری مشهور بشیخ‌الرئیس متولد۳۷۰ متوفی۴۲۸
تهران ـ چاپ‌اول ۱۳۰۴ درسه‌مجلد ۱منطق ۲ طبیعیات ۳ الهیات که دو مجلدآن یعنی طبیعیات والهیات چاپ‌شده است .

۴ـ **اشارات** ـ مؤلف : شیخ‌الرئیس باشرح خواجه‌نصیر الدین طوسی
تهران ـ چاپ‌اول در منطق وفلسفه‌در یك‌مجلد .

۵ـ **اسفار** ـ مؤلف : صدرالدین محمدبن ابراهیم معروف بملاصدرا متوفی۱۰۵۰
تهران ـ چاپ اول درسال۱۲۸۲ درچهارمجلد .

۶ـ **شرح منظومه** ـ مؤلف: هادی‌بن حاجی میرزا مهدی‌بن محمد صادق مشهور به‌حاج ملاهادی سبزواری متوفی۱۲۸۹ .
تهران ـ چاپ دوم گراوری ازروی چاپ نسخهٔ عبدالرحیم درسال ۱۳۶۷ دردو قسمت ـ

قسمت‌اول منطق معروف به للالی و قسمت‌دوم درفلسفه‌معروف‌به عزرالفرائد .

۷ـ **حکمة الاشراق** ـ باشرح قطب‌الدین شیرازی مؤلف: شهاب‌الدین ابوالفتح عمر بن محمد سهروردی مقتول‌در سال۵۸۷ درحلب

تهران ـ چاپ اول در سال ۱۳۱٤ در دو قسمت که قسمت اول در منطق و قسمت دوم فلسفه است .

۸ـ **المعتبر**ـمؤلف:هبة‌الله‌بن‌علی بن ملکا البغدادی‌معروف‌بابوالبرکات‌متوفی۵٤۷

حیدرآباد دکن ـ چاپ‌اول درسال ۱۳۵۸ درسه قسمت ۱ منطق ۲طبیعی ۳الهی .

۹ ـ **اساس‌الاقتباس** ـ مؤلف : ابو جعفر نصیر الدین محمد بن حسن طوسی مشهوربه خواجه نصیرالدین طوسی متولد۵۹۷ متوفی۶۷۲ .

تهران ـ چاپ‌اول ازانتشارات دانشگاه تهران در منطق .

۱۰ـ **شرح برتجرید** ـ خواجه نصیرالدین طوسی : شارح فاضل قوشجی

تهران ـ چاپ‌اول درسال ۱۲۰۷ .

۱۱ـ **شرح تجرید**ـ خواجهٔ طوسی : شارح علامهٔ حلی

اصفهان ـ چاپ سنگی درسال۱۲۵۳ .

۱۲ـ **رسائل** ـ مؤلف :آخوند ملا صدرا مجموعهٔ ایست در موضوعات مختلف فلسفی بقرارزیر .

۱ـ رسالهٔ درحدوث ۲رسالهٔ دراتصاف‌ماهیت بوجود ۳ رسالهٔ درتشخص ٤رسالهٔ درسریان وجود ۵ رسالهٔ در قضا وقدر ۶ رسالهٔ درواردات قلبیه ۷رسالهٔ مسما باکسیرالعارفین ۸ـ رسالهٔ درحشر

تهران ـ چاپ‌اول درسال۱۳۰۲.

۱۳ـ **درةالتاج** ـ مؤلف . قطب‌الدین محمودبن‌مسعود شیرازی متولد۶۳٤متوفی ۷۱۰ درپنج بخش

تهران ـ چاپ‌اول درسال ۱۳۲۰ باهتمام آقای‌سید محمد مشکوة استاد دانشگاه تهران.

۱٤ـ **شرح حکمة العین** ـ نجم‌الدین دبیران کاتبی قزوینی متوفی ۶۷۵ شارح : علامهٔ حلی

تهران ـ چاپ‌اول درسال۱۳۳۸ بتصحیح علینقی منزوی واهتمام‌آقای سیدمحمد مشکوة.

۱۵ـ **شرح برفصوص**ـ محیی‌الدین اندلسی معروف باعرابی‌متولد۶۳۸:شارح شیخ‌داود قیصری متولد۷۵۱

تهران ـ چاپ اول درسال۱۲۹۹ درعرفان .

۱۶ـ **قبسات** ـ مؤلف : میر محمد باقربن محمد استرابادی معروف بمیر داماد فیلسوف قرن۱۱ هجری

تهران ـ چاپ اول درسال ۱۳۱۵ .

۱۷ـ **رسالة فی السعادة**ـ مؤلف. شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا .

حیدر آباددکن ـ چاپ اول درسال ۱۳۵۳ .

۱۸ـ **مبدء ومعاد**ـ مؤلف : صدرالدین شیرازی مشهور بملا صدرا

تهران ـ چاپ اول۱۳۱٤ .

۱۹ـ **اسرارالحکم**ـ مؤلف : حاجی ملاهادی سبزواری

تهران ـ چاپ اول

۲۰ـ **بقاءالنفس بعدبوارالبدن** ـ مؤلف : خواجه نصیرالدین طوسی شارح ابا عبداله زنجانی

مصر ـ چاپ اول درسال ۱۳٤۲ .

۲۱ـ **اثولوجیا** ـ فرآورده فرفوریوس صوری خطی .

۲۲ ـ شرح ملاصدرا **برهدایهٔ میبدی** ـ نسخهٔ مصحح خطی .

۲۳ ـ **تعلیقه برشرح منظومه**ـ (سبزواری)مؤلف : آقای آقا شیخ محمد تقی آملی

تهران ـ چاپ‌اول درسال۱۳۷۰

۲٤ ـ **ترجمه اشارات** ـ بفارسی ـ مؤلف : بدرستی معلوم نیست قسمتی از این ترجمه ناقص بوده که آقای سیدمحمد مشکوة ترجمه وتکمیل کرده‌اند .

تهران ـ چاپ اول درسال ۱۳۱۶ .

۲۵ ـ **سیر حکمت در اروپا**ـ مؤلف : محمدعلی فروغی

تهران ـ چاپ دوم درسه مجلد .

۲۶ ـ **قصة الفلسفة الیونانیه**ـ مؤلف : احمد امین

مصر ـ چاپ اول درسال ۱۳۶۸ .

۲۷ ـ **قصة الفلسفة الحدیثه**ـ مؤلف : احمد امین

مصر ـ چاپ اول دردومجلد .

شرح نهج البلاغه ـ مؤلف : میرزا محمد باقرلاهیجانی بضمیمهٔ شرح میبدی بر دیوان حضرت امیر در حواشی آن

تهران ـ چاپ اول

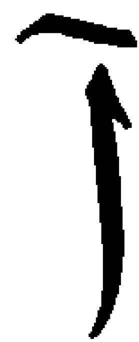
درخاتمه تذکر میدهد که کتابهائی که مورد استفاده قرار گرفته است وهر کدام دردو یاسه ویا چهارمجلد بوده است .

درحواشی باعلامت اختصاری ج۱ وج۲ وج۳ وج٤ معرفی شده است .

منظوراز حرف ج جلداست مثلا درحاشیه ملاحظه میشود که بعداز نگارش قسمتی ازمتون باعلامت اختصاری نوشته شده است .

اسفار ج۲ ـ ص۲۲۵ یعنی جلد دوم اسفار صفحهٔ ۲۲۵ وباشفا ج۳ ـ ص ۲۵۲ یعنی جلددوم شفا صفحهٔ ۲۵۲ وبهمین ترتیب است سایر علاماتیکه باذکر حرف اول کلمه بکار برده شده است .

بسمه تعالی



آباء ـ (افلاك) فلاسفه عالم جسمانی را عبارت از نه فلك تودرتو میدانستند که یکی فلك محیط وفلك الافلاك وفلك اطلس و دومی فلك ثوابت وهفت فلك دیگر که هر یك حامل سیاره خاصی است که بیان خواهد شد .

افلاك را از نظر تأثیراتیکه در عالم عناصر وتکوین موالید دارند آباء نامیده اند ومیگویند جز فلك الافلاك سایر آنها در تکوین موجودات عالم کون وفساد تأثیر خاصی دارند باین معنی که از فعل آنها وانفعال عناصر اربعه موالید ثلث که عبارت ازمعدن ، نبات وحیوان باشد تکوین میابند واز این جهت آنها راآباء ثمانیه وعناصر را امهات اربعه و کائنات ارضی را موالید ثلاث نامیده اند .

لاهیجانی درشرح نهج البلاغه میگوید « واین اطوار بدون مدخلیت تأثیرات اجرام علوی و استعداد مواد سفلی و مرور زمان واطوار دیگردر اصلاب آباء علوی که عقل کل ونفس کل وخیال کل باشد صورت نبندد[1] » واز این بیان معلوم میشود که برعقول مجرده و نفوس نیز اطلاق آباء شده است .

میبدی در شرح بر دیوان حضرت امیر میگوید : « معدن و نبات و حیوان را موالید ثلث میگویند و افلاك را آباء و عناصر را امهات چه از حرکات افلاك بر بالای عناصر این سه متکون میشوند[2] » بعضی از فلاسفه از جمله حاجی سبزواری فلك ثوابت را نیز از جمله آباء نمیدانند و از این رو قائل بآباء سبعه شده اند .

آثارعلویه ـ حوادث جوی مانند ابر و باد وباران وهاله وقوس قزح و غیره آثار علویه نامیده‌اند.[3]

---

۱ ـ شرح نهج البلاغه لاهیجانی صفحه ۱٤ چاپ قدیم

۲ ـ حاشیه برشرح نهج البلاغه لاهیجانی صفحه ٤۱

۳ ـ شفا ج ۱ ص ۲۶

ابداع – هرموجودیکه مسبوق بماده وحرکت نباشد وجودش بر سبیل ابـداع میباشد [1] میرداماد میگوید : « ابداع عبارت از خروج از جوف عدم صریح بمتن وجود و ثبات در عالم دهر است » و در جای دیگر گوید : « ابداع عبارت از ایجاد شیء غیر مسبوق بماده و مدت است » آخوند در بیان ترتیب وجـود و نظام آفرینش میگـوید : « خدای متعال موجودات را بر وجه تـرتیب متنازل بوجود ابداعـی از عقل شروع و به هیولای اول خاتمه داده است [2] »

و بر حسب مدارج و مراتب قرب و بعد بمبدءالمبـادی جنبه نقص و کمال وجودی آنها متفـاوت است یعنی هر اندازه از مبدء فیض دورتر شوند از لحاظ وجـودی ضعیف و نقص آنهـا زیادتر وبرعکس هر اندازه بمبـدء اول نزدیك باشند کامل ترند ودر مراتب نزول به هیولای اول پایان یافته و در مراتب صعودی بعقل اول ختم میشوند

شیخ گوید « ابداع عبارت از تأییس شیء است ازلیس مطلق وشایسته ترین موجودیکـه مشمول عنوان مبدع است موجودی است که وجودش بلا واسطه مستند بعلت اول باشد [3] ودراشارات گوید مبدأالمبادی بلاواسطه جوهرعقلی را آفرید که او فی الحقیقه مبدع است وبواسطه آن جوهرعقلی دیگر وجرم سماوی را آفرید »

لاهیجانی گوید اول فائض ازحق تعالی عالم ابداع ومشیت واراده است وباز گوید ابداع ایجاد شئی است بی نمونه ودر جای دیگر گوید « مراتب‌وجود مختلف است واعلی مرتبه آن بعد از وجود حق تعالی ووجود مطلق سرمدی عالم ابداع ومشیت وارده است و درحدیث رضوی است که ابداع و مشیت واراده سه نام اند که معنی آنها یکی است [4]

---

۱ – اسفار ج ۳ صفحه ۱۲۶

۲ – اسفار ج ۳ ص ۱۱۸ – آخوند گوید ان‌الله ابدع الاشیاء علی الترتب من العقل منتهیة الی‌الهیولا اسفار ج ۳ ص ۱۱۵

۳ – شفا ج ۲ ص ۵۲۶ شفا ج ۱ ص ۱۵۳ شیخ گوید « الاول یبدع جوهراً عقلیاً هو بالحقیـقه مبدع و بتوسطه جوهراً عقلیاً وجرماً سماویاً »

۴ – شرح نهج‌البلاغه لاهیجانی ص۴ـ۴۵ نقل ازروایت رضوی گوید«الابداع‌والمشیة*

باید توجه داشت که کلمه خلق بمعنای عام شامل ابداع میشود ومعنی آن اعم از ابداع است چنانکه در کلمات فلاسفه بر نظام آفرینش بطور جملی اطلاق خلق شده ودرقرآن مجید نیـز بدین معنی اشاره شده است [1] و در هر حال چنانکه درمحل خود بیان میشود تمام موجودات بوجود واحد ونظام جملی خود مبدع ذات حق اند نهایت بر حسب ترتیب ونظام تفصیلی آفرینش اطلاق موجود ابداعی برعقول ومفارقات شده‌است و بر فلك الافلاك اطلاق جسم ابداعی شده است زیرا اولین موجود جسمانی که ازمفارقات پدید آمده ومسبوق بمدت نبوده است فلك الافلاك است واز این جهت داخل‌در ابداعیات است [2]

ابد – ابد عبارت از زمان غیرمتناهی است درآینده و یا اسمرار وجود درزمانهای مقدرغیر متناهی در جهت آینده است [3]

ابدی – یعنی آنچه قابل انعدام وفناو زوال نسیت

ابدیات – عقول ونفوس مجرده را ازجهت‌آنکه‌درمعرض فنا وزوال و کون وفساد نیستند ابدیات نامیده‌اند

ابصار – بکسرهمزه مصدر فعل ابصرازباب افعال‌است درمورد ابصار وچگونگی حصول‌آن سه‌مذهب‌مشهوراست ۱مذهب ریاضیان که میگویندابصاربواسطه خروج شعاع مخروطی شکل از چشم که رأس آن در مرکز چشم و قاعده آن بر سطح جسم مرئی قرار میگرد حاصل میشود ۲ مذهب بیشتر حکماء طبیعی که میگویند ابصار بواسطه انطباع و انتقـاش صورتی از مرئی در باصره حاصل میشود ۳ عده دیگر میگویند ابصار در اثر تکیف هوای شفاف میان رائی و مرئی بکیفته شعاعی در بصر حاصل میگردد [4]

---

*والاراده اسمائها ثلثه و معناها واحد – شرح نهج البلاغه لاهیجـانی ص ۹

۱ـ سوره انعام آیه ۱ و۱۰۰ – سوره هود آیه ۶

۲ – اسفار ج ۱ ص ۱۵۳– ۲۵۷

۳ – دستورالعلماء جزء اول ص ۲۸

۴ – حاشیه دستور العلماء جزء اول صحفه ۳۴ نقل از قطب الدین

شیخ اشراق گوید ابصار بواسطه اشراق حضوری نفس برجسم مستنیر حاصل میشود بشرط مقابلت مستنیر با منیر وبعبارت دیگر ابصار عبارت از اشراق حضوری نفس است بر جسم مستنیر .

اتحاد ـ مقام کثرت در وحدت را عرفاء اتحاد مینامند که در آن مقام تمام کائنات متکثره موجود بحق ومتحد باذات واحد بوحدت حقیقی‌اند و نزد اهل نظر وعقل(معقول) عبارت است از آنکه دو یا چند ذات یك ذات شوند ودرهرحال آنچه از کلمه اتحاد مفهوم و مراد است آنستکه چند امر از لحاظ مفهوم مختلف و از لحاظ عینی و خارجی متحد باشند و چنانکه بعداً بیان میشود اتحاد در نوع را مماثلت و در جنس را مجانست و در خواص را مشاکلت و در کیف را مشابهت و در کم را مساوات و در اطراف را مطابقت و در نسبت را (اضافه) مناسبت و در وضع را موازنت گویند[1]

اتحاد عاقل ومعقول ـ این اصطلاح را برای نخستین بار فرفوریوس حکیم مشائی در موردنحوه علم خدا بموجودات بکار برده است وچنانکه بیان میشود مابین فلاسفه در کیفیت حصول علم و معرفت باشیاء اختلاف است و میان آنان و متکلمان نیز در مورد علم خدا باشیاء اختلاف دیگر است از این قرار که فارابی وبوعلی و بهمنیار میگویند علم خدا باشیاء عبارت از ارتسام صور ممکنات در ذات خدا و حصول آن صور بروجه کلی وبنحو حصول ذهنی است محقق طوسی وعلامه شیرازی ملاك عالمیت خدا را بموجودات عبارت از وجود صور اشیاء در عین و بعبارت دیگر معیار وملاك عالمیت او را نفس وجود اشیاء و موجودات درخارج میدانند .[2]

١ ـ اسفار ج ٣ ص ٣٧ ـ ٣٨

٢ ـ اسفار ج ٢ ص ٣٨ ـ قطب گوید و بدرستی شناختی که وجوده مجرد از ماده محتجب نباشد از ذات خود پس نفس وجود او حینئذ معقولیت او است ذات خود را و عقلیت او ذات خود را و وجود او عقل باشد و عاقل و معقول و چون تعقل ذات خود میکند ولوازم ذات خودهم بکند والا تعقل ذات خود بتمام نکرده باشد چون علم تام بعلت تامه مقتضی علم باشد بمعلول ... درة‌التاج بخش پنجم ص ٦٨

افلاطون ملاك عالمیت خدا را مثل نوریه میداند چنانکه بعداً بیان خواهد شد معتزله ملاك علم وعالمیت خدا را ثبوت معدومات ممکنه در ازل میدانند فلاسفه متاخر علم خدا را باشیاء جهان خارج علم او بذات خود میدانند و میگویند علم خدا بذات خود عین علم او است باشیاء و موجودات عالم و ذات خدا را دو علم است یکی علم اجمالی که مقدم بر اشیاء است و دیگری علم تفصیلی که مقارن با وجود اشیاء است و بلکه عین وجود اشیاء است قول دیگر آنکه علم او بمعلول اول علم تفصیلی است و علم او بماسوا اجمالی است و ما حصل آنکه مراد از اتحاد عاقل ومعقول عبارت ازوحدت و اتحاد مدرك با مدرك است بالذات که علم مدرك بصور حاضره برای آن عین علم او است به خود توضیح آنکه بطور مطلق علم را تعریف کرده‌اند بصورحاصله ازاشیاء در عقل که وجود آن صور فی نفسه عین وجود آنها است برای عقل و صور عینیة آنها همان صور علمیة است در مقابل معلوم بالعرض که خارج از قوت مدرکه است و عبارت از اشیاء و موجودات عینی و خارج از قوه مدرکه و عقل میباشد و بعبارت دیگر حصول علم باشیاء خارجی بواسطه حصول صوری از آنها در مدرك میباشد و بدیهی است که آن صور حاکی و مرآت و ظل اشیاء خارجی است یعنی آنچه خارج از قوه مدرکه است و بنا بر این علم بالذات متعلق بآن صور و بالعرض متعلق باشیاء خارجی است که محکی عنه صور علمیه‌اند و بنا بر این هرگاه در تعریف علم گویند عبارت از صور حاصله نزد مدرك است مراد از معلوم امر خارجی است و هرگاه گویند علم عبارت از حضور صور اشیاء است برای مدرك مراد معلوم بالذات است که علم نفس معلوم است .

و بدیهی است که درهردوصورت معلوم بالذات همان صورمدرکه است که نحوه وجود آنها وجود غیر مادی است[1] و آنچه مورد اتفاق اهل نظر است اتحاد عقل و عاقل ومعقول در علم مجردات بذات خود میباشد و جمله در این امر که علم مجردات مانند عقول و نفوس بذات خود نحوه شعور بذات خودشان میباشد و عالم و معلوم یکی است متفق‌اند

اتصاف ـ اتصاف بمعنای قیام امری است بامری دیگر ویا بودن شیء است متصف

١ ـ اسفار ج ٣ ٣٧ ـ ٣٨

بشیء دیگر اتصاف بر دو قسم است : ۱ اتصاف انضمامی که موصوف و صفت هر دو در ظرف اتصاف موجود هستند مانند قیام بیاض بجسم که در ظرف اتصاف که خارج باشد هم موصوف و هم صفت موجوداند .

۲ـ اتصاف انتزاعی که‌وجود موصوف درظرف‌اتصاف‌بر نحوی است که انتزاع صفت از آن درست است مانند اتصاف سقف بفوقیت و زید بعمی که آنچه متحقق و متقرر در ظرف وجود است موصوف است نه صفت وصفت امری است که منتزع از موصوف میشود و در هر دو صورت تحقق و تقرر موصوف که موضوع اتصاف است در ظرف اتصاف لازم است [1] صدرا گوید : اتصاف عبارت از نسبت میان دو چیز است که یکی را صفت و دیگریرا موصوف گویند و بعبارت دیگر نسبت میان دو امر متغایر وجودیرا بیکدیکر اتصاف گویند .

ظرف اتصاف گاه ذهن است مانند اتصاف انسان (مفهوم انسان) بکلیت و جزئیت که متصف و صفت واتصاف هرسه ذهنی‌اند و گاهی خارج مانند اتصاف جسم ببیاض که متصف و صفت و اتصاف در طرف خارج‌اند و گاه ظرف اتصاف ذهن است و صفت امر خارجی است مانند اتصاف ماهیت بوجود که ظرف اتصاف ذهن است و صفت که وجود باشد متحقق در خارج بنا بر قول اصالت وجودیان و بعکس بنا بر قول اصالت ماهیت توضیح آنکه عارض برسه قسم است :

۱ـ عارضی که عروض آن بر معروض در خارج است مانند اتصاف جسم بسیاهی و سفیدی که در خارج عارض بر جسم میشوند .

۲ عارضی که عروض آن بر معروض و اتصاف معروض بآن رر عقل است مانند اتصاف انسان بکلیت و جزئیت .

۳ـ عارضی که عرض آن برمعروض در ذهن است ولکن اتصاف عارض بمعروض در خارج است مانند ابوت که درخارج ما بازائی‌ندارد لکن اتصاف اب بابوت در ظرف خارج است و امر خارجی است . [2]

۱ ـ دستورالعلماء جزء اول ص ۳۳ ـ ۳٤   ۲ ـ اسفار ج ۱ ص۱٥٤

اتصال ـ اتصال درلغة بمعنای پیوستن است صوفیان از کلمه اتصال اراده میکنند لحاظ عبد خود را بوجود احدی و اسقاط وجود تقییدی اضافی خود بر نحو استقلال و بعبارت دیگر اسقاط منیت که عین وجود اضافی است و لحاظ خود بعین وجود سرمدی اتصال نزد حکما عبارت از نحوه وجود شیء است بر وجهی که ممکن باشد فرض اجزاء مشترك در حدود برای آن وحد مشترك میان دو جزء بوصفی باشد که‌درعین آنکه‌نهایت یکطرف است بدایت طرف دیگر باشد و بعبارت دیگر هر گاه دو طرف دو جسم بنحوی پیوسته باشد که نهایت یکطرف با بدایت طرف دیگر مماس باشد آندو را متصل میگویند و حالت پیوستگی اندو راحالت اتصالیه نامند [1]

اتفاق ـ حدوث چیزی را بدون استناد بعلت اتفاق مینامند ذیمقراطیس حکیم یونانی در مقام بیان چگونگی تکوین کرات و اجرام سماوی وحوداث واجسام معتقد باتفاق بوده است در تحت عنوان کلمه جزء بیان خواهد شد که او گوید ذرات صغار که هسته مرکزی وجود کرات و عوالم است در فضای غیر متناهی پراکنده اند و بر حسب اتفاق از بر خورد مقادیر زیادی از آنها اجرام واجسام و کرات بوجود میایند و نظم و انضباطی در تکوین اشیاء وجود ندارد وعده کرات نیز محدود نیست و ممکن است از بر خورد اتمها و ذرات نامتناهی کرات غیر متناهی پدید آید این اصطلاح یعنی کلمه اتفاق را بعداً ملحدان (بی خدایان) در مورد توجیه تکوین عالم و موجوادت و حوداث بکار برده اند خواجه طوسی میگوید آنچه را مردم اتفاق میدانند دارای علل و اسباب نهانی اَست که از نظرها پنهان است و همه موجودات عالم تابع غایت وغرض خاصی‌اند و اسباب و علل فاعلی خاصی آنها را بوجودآورده‌است [2]

اثر ـ حکمت مترتبه بر هر چیزیرا اثر آن مینامند و غایت مترتب براشیاء را نیز اثر اشیاء مینامند کیفیة و حالتی که از فاعل رر منفعل گذارده میشود اثر میگویند و بالجمله اثربمعنای نتیجه علامة وجزء شیءآمده‌است [3]

۱ ـ دستور العلماء ج ۱ ص ۳٦   ۲ ـ اسفار ج ۱ ص ۱۷٤
۳ ـ دستور العلماء ج ۱ ص ۳۷

اثیر – اثیر یعنی خالص اطلاق اجرام اثیری بر افلاك یا از این جهت است که در عالم عناصر تاثیر میکنند یعنی یا از لحاظ تأثیر آنها در عناصر است و یا از جهت خالص و مصفا بودن آنها است حاجی سبزواری میگوید اثیر بمعنای مختار هم آمده است.[1]

اثیریات – اجرام سماوی از افلاك و کواکب و غیره را اثیریات مینامند.

اجرام– اجرام جمع جرم است وبر افلاك و کواکب و سایر کائنات جوی اطلاق میشود در مقابل اجسام که بر عنصریات وحوادث و کائنات ارضی اطلاق میگردددر کلمات شیخ اشراق اجرام بر عنصریات هم اطلاق شده است[2] ودر هر حال هرگاه کلمه اجرام باقید سماوی ذکر گردد شکی نیست که مراد افلاك و کواکب وسایر کائنات جوی است وبدون قید سماوی هم درسخنان مشائیان دیده میشودو مراد همان سماویات است.

اجرام بسیط
اجرام سماوی موجودات وکائنات سماوی وجوی مانند افلاك و کواکب وغیره[3]

اجرام صغار– مراد از اجرام صغار یا اجزاءِ غیر متجزی اجزاءِ لا یتجزای مشهور است که از نظر تاریخ فلسفی بذیمقراطیس حکیم یونانی وپیروان اونسبت داده‌اند چنانکه در محل خود بیان خواهد شد ذیمقراطیس آنها را جسم نمیداند و اجسام را متشکل ازآنها میداندواز همین جهت بر آنها اطلاق جرم شده است او گوید اجرام صغار بطور غیرمتناهی درخلاء پراکنده ودائما در حرکت انتقالی میباشند وازسوئی بسوئی‌دیگر میروند و همین کش‌مکش‌ها وحرکات ایجاب میکند که برحسب اتفاق وصدفه

۱ – الجسم عنصری او اثیری الاثیر المختار وکون الفلك مختاراً وکونه افضل من العناصر معلوم شرح منظومه ص ۲۶۲

۲ – دستورالعلما جزء اول ص ٤٠ شیخ اشراق گوید وقد علمت ان الانفصال والاتصال من خواص الاجرام شرح حکمة الاشراق ص ۳۲۱

۳ – شفا ج ۱ ص ۱۷ – ۱۶۳ – ۲۲۶ – ۲۲۷ اسفار ج ۳ ص ۱۳۳

از تصادم و بر خورد عده زیادی از آنها جهانی موجودشود او عوالم و کرات متشکله از آن اجزاءِ را غیره متناهی میداند و کلیات عوالم را بر حسب اتفاق و تصادف پندارد و لکن حوادث و امور جزئی جهان وجود را تابع علل واسباب خاصی میداند.[1]

اجرام علوی
اجرام فلکی موجودات وکائنات سماوی وجوی‌مانندافلاك و کواکب‌وغیره

اجزاء حدی – اجزاء حدیه کهاجزاء محموله هم میگویند عبارت‌از اجزائی میباشند که از ذات واحده و یك حقیقت منتزع میشوند[2]

اجزاء عقلی – هر مرکبی یا از اجزاء عینی خارجی ترکیب یافته است مانند اجسام خارجی ویا از اجزاءِ عقلی مانند نوع که مرکب از جنس و فصل است که هردو جزء عقلی نوعند و اجزاء حدی‌هم میگویند زیرا نوع به تحلیل و تعمل عقلی‌مرکب‌از دو جزء است که یکی‌جنس و دیگری فصل میباشد و بنا بر این اجزاء حدی‌همان‌اجزاء عقلی است که اجزاء محموله هم مینامند[3]

اجزاء مقداریه
اجزاء کمیه اجزاء هر مرکبی‌یاموجودبوجو دواحداست در خارج یا موجود بوجود متعدد خارجی است

قسم اول اگر در ذهن‌لا بشرط ماخوذ گردداجزاءحملیه میگویند حاجی میگوید و بهتر آنستکه اجزاء حدیه نامیده شود واگر در ذهن بشرط لا گرفته‌شرداجزاءوجودی ذهنی یعنی ماده و صورت ذهنی نامید میشود قسم دوم که موجودبوجودات متعددخارجی باشند اگر در وضع متباین باشند اجزاء مقداریه مینامند واگر در وضع متباین نباشند

۱ – شفا ج ۱ ص ۲۶

۲ – ان‌الاجزاء الحدیة متعددة فی‌العین ماهیة متحدة وجود شرح‌منظومه ص۹۷

۳– اسفارج ۳ – ص ۸۸

اجزاء خارجیه یعنی ماده و صورت خارجی‌مینامند ۱

اجزاء انفصالی اجزاء خارجی که بر حسب وجود بالفعل خارجی منفك و منفصل

اجزاءانفکاکی باشند و یا بر حسب تقسیمات‌خارجی جسم موجود بالفعل خارجی باشند اجزاء انفکاکی مینامندودر تحت عنوان کلمه جزءاقوال و نظریاتیکه در مورد ترکیب اجسام از اجزاء بوسیله حکیمان اظهار شده است بیان خواهد شد که بعضی از فلاسفه اجسام را مرکب از اجزاء متناهی موجودبالفعل در خارج میدانند و بعضی دیگر مرکب از اجزاء غیر متناهی موجود بالفعل در خارج دانسته‌اند وعدهٔ دیگری میگویند که اجسام قابل تقسیم است بنحوبی نهایت بروجه تقسیمات فکی و وهمی و فرضی و حد یقفی ندارد و اقوال دیگریکه در محل خود مذکور است.

اجزاء فرضی تقسم جسم‌را باجزاء تاحدی میتوان بنحو فکی انجام دادکه

اجزاء وهمی جسم قابل کسر بوسیله آلات و ابزار باشد پس از پایان تقسیم فکی و هم میتواند آنرا تقسیم نماید و بالاخره پس از مرحله تقسیمات فکی و و همی فرض و حکم‌عقل است که جسم‌هر اندازه که کوچك و خرد باشد واز قابلیت تقسیم فکی و وهمی هم خارج شده باشد باز هم بر حسب فرض و تقسیم عقلی قابل انقسام است زیرا عقل را رسد که بطورکلی حکم کند که هر جزئی قابل انقسام است و به تعمل و تجزیه ذهنی و عقلی یا جزائی منحل میشود و بالجمله تقسیم اجسام باجزاء یابرحسب تقسیم افتراقی خارجی است و یا بر حسب تقسیم و همی و یابر حسب فرض و حکم‌عقل است واز این جهت است که محققان فلاسفه میگویند که اجسام هراندازه‌هم که کوچك

۱ـ الاجزاء اماموجودة بوجود واحدفی العین اماموجودة بوجودات متعددة و علی الاول اما ان یعتبرفی الذهن لابشرط فهی الاجزاء الحملیه والاولی التعبیر عنها بالاجزاء الحدیه لوقوعها اجزاء لحد المرکب اما التسمیة بالاجزاء الحملیه فعنوان الجزئیة ینافی الحمل و اماان یعتبر فی الذهن بشرط لافهی الاجزاء الوجودیه الذهنیه اعنی الماده والصورة الذهنیتین وعلی الثانی اما ان تکون متباینة فی الوضع فهی اجزاء المقداریة اولافهی الاجزاء الخارجیة اعنی الماده والصورة الخارجیتین شرح منظومه ص ۱۵۰

باشند باز هم قابل تقسیم‌اند.

اجزاء قولی ـ مراداز اجزاءقولی همان اجزاء محمولی و یامقولی میباشندچنانکه جنس و فصل را اجزاء مقولی و قولی و حملی‌نوع میگویند ۱

اجزاء اصلی ـ متکلمان و بعضی از فلاسفه میگویند بعد از مفارقت نفس از بدن وتلاشی‌جسد چیزی باقی میماند و نفس امریرا از جسد با خود نگه میدارد که دستخوش‌حوداث و تحولات نیست و معاد جسمانی را از همین راه توجیه مینمایند و اشکالاتیکه در زمینه تبدیل اجساد باجساد دیگر واردشده‌است‌از این راه دفع کرده‌اند

در تصویر آن چیزیکه از جسد باقی میماند نظریات و عقایدی‌چنداظهار شده‌است بعضی میگویند آنچه ازاجساد باقی میماند هیولای مخصوص‌بابدان است‌بعضی دیگر میگویند آنچه‌باقی میماند جوهر فرداست‌محیی‌الدین اعرابی گوید بعدازمفارقت نفس‌از بدن تمام مواد واجزاء جسد متلاشی‌میگردد وهیچ چیزی‌باقی نمی ماندو معاد وحشر روحانی محض‌است چنانکه درتحت‌عنوان‌معادشرح‌داده خواهدشد.۲

اجسام‌بسیط ـ عناصر اربعه اردر حال خلوص و بساطت اجسام بسیط میگویند مثلا آب درصورتیکه باهیچ یك ازعناصر دیگرترکیب نیافته باشد وخلطی‌حاصل نکرده باشد عنصر بسیط میگویند.

اجسام‌طبیعی ـ در موارد دیگربیان میشود که هر جسمی مرکب‌ازدوامر است یکی هیولا ودیگری صورت که‌هریك لازم وملزوم‌یکدیگرند . صورت بر دو نوع‌است یکی صورت‌جسمیه دیگرصورت نوعیه‌صورت جسمیه عبارت‌از همان چیز و امری‌است که شئیت شئ‌وجسمیت جسم بدان‌است ودر تمام‌اجسام‌مشترك است . اجسام طبعی مرکب از ماده وصورت جسمیه‌طبیعه میباشند درمقابل صورت تعلیمی که‌اشکال مختلف وارد بر صورت جسمیه یا جسم طبیعی‌است . اصطلاح‌جسم طبیعی‌در کلمات عرفا بر عرش‌و کرسی

۱ـ اسفارج ۳ ص۹۵

۲ـ اسفار ج٤ ص۱۵۸

نیز اطلاق‌شده است. ۱

اجسام عنصری - موالید ثلث وکائنات که همواره در معرض کون‌وفساداند اجسام عنصری مینامند که از ترکیب عناصر اربعه و تاثیرات اجسام و اجرام سماوی و حوادث جوی تکوین‌میابند.

اجسام علوی - مراد افلاك وکواکب وبطورکلی موجودات‌سماوی‌است که‌اغلب ازآنها‌تعبیر باجرام علوی میگردد.

اجسام مختلف‌الطبایع - مرکبات عنصری را اجسام مختلف الطبایع مینامند.

اجسام‌مظلمه - جهان طبیعه رااشراقیان جهان‌ظلمانی‌وموجودات‌آنرا موجودات و اجسام مظلمه مینامند در مقابل عالم مفارقات که موجودات نوریه مینامند.

اجسام وحدانی - اجزاء صغار که پیروان‌ذیمقراطیس اجرام صغار نامیده‌اند در کلمات‌فلاسفه از آنها تعبیر باجسام وحدانی نیز شده‌است.

اجماع - اراده موکد که بدنبال آن حرکت عضلات است اجماع مینامندوبیان خواهدشد که هرفعلی‌بدنبال مبادی ومقدماتی چند انجام‌میشود که آن مقدمات عبارت اند از ۱-علم‌اعم از نوع‌علم تصوری‌یاتصدیقی ۲-میل که در مرتبه تأکدشوق‌وشوق‌موکد را عشق‌مینامند ۳-اراده جازم که اجماع خوانند و بدنبال آن حرکت عضلات حاصل وفعل‌منظورانجام‌میشود ۲

اجناس عالیه - در تحت عنوان کلمه مقوله بیان خواهد شدکه ارسطو کلیه‌اشیا را درده مقوله منحصر ومحدود کرده است یك مقوله راجوهر ونه‌مقوله‌دیگررا عرض‌نامیده وهریك ازمقولات ده‌گانه راجنس عالی مادون خود میداند مثلا کیف که یکی از مقولات نه‌گانه‌است‌خودجنس عالی کیفیات اربعه میباشد و هر یك از اجناس عالیه بتمام ذات متباین با یکدیگراندوازاین جهت‌آنهارا اجناس عالیه متباینةالذات نامیده‌اند. ۳

۱- تعریفات میرسید شریف ص۵ دستور العلماءج ۱- ص۴۱

۲- اسفارج۳ ص۷۸

۳- اسفار ج۴ص۲شفاج۲ - ص۱۸

احباط - این اصطلاح رامتکلمان درمقام‌بیان‌آنکه‌ایا افعال واعمال‌نیك‌بندگان بواسطه اعمال زشت وناپسند آنان ازبین رفته وبی ارزش میشود یا نه‌بکار برده‌اند عده کمی از متکلمان قول و نظر اول رااختیار کرده‌اند ولکن بیشتر آنان این‌نظر را مردود میدانند ومیگویند همانطور که در کتب مقدس‌بیان شده‌است عکس قضیه که اعمال خوب وپسندیده موجب تزکیه بندگان زشت کار است درست میباشد ولکن عمل زشت بندگان هیچگاه‌موجب بی‌ارزش‌وبلااثر شدن‌اعمال‌نیك آنهانخواهد شدآیات‌واخبار نیزهمین‌معنی راتأییدمینماید.

احتیاج ممکن بعلت - این‌مسئله‌یکی‌ازمواردمهم‌اختلاف‌میان‌فلاسفه‌ومتکلمان است‌منشاءاختلاف‌این‌است که احتیاج‌ممکنات‌بعلت ازجهت‌حدوث‌آنهاست‌یاازجهت‌امکان متکلمان وعده از فلاسفه میگویند علت‌احتیاج ممکنات بعلت حدوث‌است‌محققان فلاسفه میگویند علت احتیاج بعلت درممکنات‌امکان‌ذاتی آنها است زیرا حدوث درمرتبه بعداز احداث است و احداث وایجاد بعد از امکان‌است وحدوث که‌بمراتب‌بعدازامکان‌است نمیتواند که علت‌احتیاج‌ممکن‌بعلت باشد وبنابراین‌همان‌امکان ذاتی که لا اقتضائی‌محض میباشد سبب احتیاج ممکنات بعلت‌است آخوند بر طریقه حکمت متعالیه خود میگوید منشاء احتیاج‌ممکنات‌بعلت‌حدوث‌نمیتواندباشد زیرا حدوث از کیفیات‌حاصله بعدی‌است وامکان هم علت‌احتیاج نیست زیرا درست است که امکان‌از حالات‌سابقه بر وجوداست‌لکن وجود مقدم بر ماهیت است ارباب تقدم فعل بر قوه‌وصورت‌برمادة و مادام که‌وجودمتحقق نشودماهیتی‌متحقق‌نخواهدشدو امکان که‌لااقتضائی‌محض‌است‌ازحالات‌ماهیت‌است‌ماحصل‌سخن آنکه آخوند امکان‌رادروجودات‌رابمعنای‌فقرذاتی‌وحالت‌سابقه‌بروجودمیداندوامکان‌درماهیات راازحالات‌متأخرازماهیات‌میداندو ماهیت‌راهم‌متأخر از وجودو بنابر این امکان بمعنای لااقتضائی که‌ازحالات‌ماهیات‌است‌علت‌احتیاج‌نمیتواندباشدبلکه‌فقرذاتی‌ووجودتعلقی‌ارتباطی ممکنات که‌بمعنای‌امکان‌در وجود است منشااحتیاج ممکنات بعلت است.۱

احد - هر موجودیکه یگانه باشد و متعددی از جنس آن نباشد احد مینامند و

۱- اسفار ج۱ ص۲۶۵

اخص از واحد است زیرا واحد هم اطلاق بر چیزی میشود که یگأنه باشد و متعددی از جنس آن نباشد وهم بر چیزیکه متعدد باشد ولکن باعتباری و جهتی‌دارای وحدت‌باشد واز همین جهت‌است که مرتبه هویت‌شخصیه ذات حق را که‌عاری از کلیه تعینات‌و صفات و مفهومات است‌مرتبه احدیت‌و‌مرتبه فرق و تفصیل‌و‌اسماوصفات‌اورا‌واحدیت میگویند. ۱

احداثـ ایجاد شئی‌ءمسبوق‌بمدت رااحداث مینامند واخص از تکوین است‌زیرا تکوین‌عبارت‌از‌ایجاده‌سبوق‌بماده‌است‌وهرچه‌مسبوق‌بمدت‌باشدمسبوق‌بمادت‌هم‌هست وعکس قضیه‌کلیت‌نداردو‌ممکن‌است‌چیزی‌مسبوق‌بمادت‌باشدو قدیم باشدیعنی‌مسبوق‌بمدت‌نباشد. مانندافلاك که‌نحوه‌وجودوایجادآنهاایجاد تکوینی‌است‌ولکن ایجادموالیدثلث‌ایجاداحداثی است میرداماد میگوید ایجاد بعد از عدم را احداث میگویند چه آنکه مسبون بعدم زمانی باشدیاعدم‌ذاتی‌و ابداع‌عبارت است‌از ایجاده‌سبوق بعدم‌ذاتی وغیرمسبوق بمادت ۲

احساس ـ نحوه ادراك اشیاءِ را بواسطه قوای پنچگانه ظاهری وقوای‌پیچگانه باطنی احساس‌میگویندا‌حساس‌بحواس‌ظاهر‌یرا مشاهده‌وبحواس‌باطنی‌راوجدان‌مینامند . ۳

اختراعـ اختراع عبارت از ایجاد غیر مسبوق بمدت است و بعبارت دیگر هر موجودیکه وجودش بانمونه نباشد وقبل از آن ماندی نداشته باشد مخترع میگوید و معنی آنکه میگومند اختراع ایجاد غیر مسبوق بمدت است‌همین‌است . صاحب دستور العلماءمیگوید اختراع مرادف‌با ابداع‌است صدرااختراع و انشاءِ را مرادف آورده است و میگوید خدای متعال اصول اکوان را آفرید بدون آنکه وجود آنهامسبوق‌بماده باشد و ایجاد کرد آنها را بر سنة‌اختراع و انشاء ٤

۱- اسفار ج۳ـص۶۰دستور العلماء ج ۱ـ ص ٤۷
۲ـ دستور العلماء ج۱ـص٤۶ قسبات‌ج۱ـص ۱۱۸
۳ـدستور العلماء جزء اول ص۵ قطب‌الدین گوید احساس اخذ صورت باشد از مادت و لکن بالواحق مادی و با وقوع‌نبستین میان لواحق و مادت که چون آن نسبت زائل‌شود آن اخذ باطل‌شودچون‌ابصار توزید راچه حس او رادر نمی‌یابد الامغمور بغواشی غریب‌از ماهیت او دره‌التاح بخش سوم ص۸۵ ٤ـدستور العلماء ج۱ـ ص ۵۰اسفار ج ٤ص- ۱٤۰

اختیار ـ اختیار در مقابل اضطرار و اجبار است و آن حالتی است در موجود حیی عالم که‌منشاانجام‌فعل و ترك وبعبارة دیگر حالتی است قائم بفاعل عالم که بواسطه آن صفت وحالت بعضی از آثار و افعال خود را بر بعضی دیگر ترجیح میدهد و بر حسب دواعی خاصی که حاصل میگردد بعضی از کارها را بر بعضی دیگر ترجیح میدهد و همانطوریکه اشاره شداختیارتابع علم‌است . خواجه طوسی گوید: اختیار مرادف با قدرت است و امری است که مبدءِ فعل و ترک میباشد و بالجمله مختار بکسی میگویند که از روی علم و میل و اراده جازم فعلی را انجام دهد و بدیهی است که این حالت وامر مخصوص انسان عالم شاعر است و بنا براین اعمالیکه بر حسب عادت ازاشخاص سرمیزند اختیاری نیست .وهم چنین‌است افعال وحرکات عزیزی موجودات نیز از روی اختیار نخواهد بود و اعمال و حرکات سفها و دیوانگان نیز اختیاری نیست: بعضی اختیار و اراده را از جهت هم بستگی خاصی که میان‌اندو هست بایکدیگر اشتباه کرده‌اند در صورتیکه اراده رااز مقدمات اختیار باید بحساب آورد نه‌خوداختیار در اینکه افعال و اعمال غیرعادی وغیر غریزی انسان عالم‌شاعر آیاتحت اراده واختیار اواست یا نه وایا انسان در کلیه اعمال وحرکات خود مجبول و مجبور است یانه بحث جداگانه است که زیر عنوان کلمه جبر بدان اشاره خواهد شد.۱

اخلاط اربعهـ اصول ترکیبات بدن انسان که متعادل بودن آنهاضامن حفظ و بقاء آن است اخلاط‌اربعه‌میگویند وآن اصول عبارت‌اند از۱ دم ۲صفراءِ ۳ سوداءِ٤ بلغم۲ .

ادراك - انسان دارای حواسی است که بوسیله آنها از موجودات و اشیاءِ محیط بخود آگاه‌میگردد و از آنها اطلاع حاصل مینماید وچنانکه درزیرعنوان کلمه‌احساس بیان شد آنچه را انسان بواسطه حواس ظاهری خود از اشیاءِ در میابد مشاهده و آنچه را بوسیله حواس باطنی ادراك میکند وجدان نامیده‌اند و بهر حال انسان موجودی است که‌در مقابل حوادث واشیاءِ حوالی خود قوای پذیرندهٔ دارد و قسمتی اَز آن قوامشترك

۱ ـ دستور العلماء ج۱ـ ص۵۸ اسفار ج۱ـ ص۱۶۵
۲ـ اسفار ج٤ ص ۱

میان انسان وحیوانات دیگر است و بالاخره همان قوامنشا علم و اطلاع انسان نسبت باشیاء و موجودات عالم است و هریك از آن قواراحاسه وجمع آنها را حواس‌نامیده‌اند انسان علاوه بر حواسی که مابه الاشتراك میان آن و سایر حیوانات است دارای قوائی است که اورا از سایر حیوانات ممتاز میسازد که قوای‌مدرکه‌وعاقله و یاعامله باشد . کلمه ادراك راقدما مرادف باعلم قرار داده‌اند یعنی ادراك و علم را بیك معنی گرفته‌اند وبهر حال عملی که بواسطه قوای مدرکه انجام میگردد ادراك نامیده میشود وآن عبارت‌است از حصول صور اشیاء نزد عقل یانزد نفس ناطقه و یاعبارت از حصول صور مدرکات است نزد مدرك وبنابر این ادراك یعنی در یافتن اشیاء بواسطه قوت مدرکه و بعبارت دیگر عملی که قوة مدرکه انسان انجام میدهد که عبارت از تحصل صوردر خود باشد ادراك میگویند و بعدا در تحت عنوان کلمه علم بیان خواهد شد که نحوه مدرکات انسان یا حصولی است ویا حضوری بعضی میگویند ادراك عبارت از اضافه و نسبت میان مدرك و مدرك است که‌اضافه مقولی‌باشد شیخ اشراق میگوید ادراك عبارت از ظهور مدرك است برای مدرك ودر باب ادراك و علم مجردات بذات خود میگوید.

ادراك‌آنها بذات خود عبارت ازظهورخودبرای خودشان میباشدو ادراك آنهاباشیاءخارج از خود بمثول وحصول‌صورآنها است نزدآنها و منشأتمام مدرکات بادراك ظاهری وباطنی همان نفس است ۱ـ کلمه ادراك بر سایر حیوانات هم اطلاق شده است ولکن اطلاق آن بر سایر حیوانات بمعنای خاصی دیگر است غیر از اطلاق آن‌بر انسان

ادراك مرکبـ ادراك وعلم مرکب‌عبارت‌از ادراك باعلم بآن‌ادراك‌میباشدچنانکه جهل مرکب عبارت ازجهل باعدم توجه و علم بآن جهل است که در حقیقت مرکب از دو جهل‌یکی‌جهل ودیگر جهل به جهل‌ملاصدرا گویندتمام‌موجودات‌عالم‌بذات آفریننده خودو خدای عالمند بعضی بعلم‌بسیط‌یعنی‌غافل‌ازعلم‌وادراك خود میباسد بعضی‌بعلم مرکب

۱ـ المعتبر ابوالبرکات ص۲۷۱ اسفار ج۱ ص۲۶

قطب‌الدین گوید :

ادراك مجرد اضافه نیست میان مدرك ومدرك چه‌اضافه استدعاء وجود متضایفین کند.

که عالم بعلم خود هستند .

ادنی البسائط ـ مراد هیولای اولی است

الادنی لایصدر عنه‌الاعلی الابتوسط مناسب ـ اجسام و عناصر کونیه که درنظام وجود ادنی واخس موجودات اند بدون وسائط مناسبی که‌عقول‌ونفوس مجرده‌باشد ازمبدء اول صادرنخواهد شد[1]

ادوار کون سیر موجودات در مراحل وجودی خود ازمبدء وجود تا فناء محض را ادوار کون مینامند وگاهی این اصطلاح باین معنی بکار برده شده است که موجودات بعداز طی مراحل ومراتب تکامل وسیروجودی خود فانی شده ومجدداً دور دیگری را آغاز میکنند[2]

اراده ـ اراده عبارت از صفتی‌است که مخصوص به بعضی از موجودات زنده و مخصص وقوع بعضی ازاضداد دون بعضی دیگر ودروقتی دون وقتی دیگر بایکسان بودن توانائی او برتمام‌اضداد واطراف واوقات تفتازانی‌می گوید :

اراده ومشیت عبارت‌اند ازصفتی درموجود زنده که موجب تخصیص وقوع یکی‌از دوامر مقدور درزمان خاص میگردد با یکسان بودن قدرت فاعل بر انجام هردو امر آخوند گویند :

اراده‌حالت شوقیه اجمالیه نفس است وباز گوید :

ارادهو کراهت هردواز کیفیات نفسانیه‌اند واراده عبارت از اعتقاد به‌نفع و کراهت عبارت ازاعتقاد بزیان است وتعریف وعلم بماهیت‌آندو درنهایت دشواری‌است چنانکه تعریف ماهیت علم درنهایت اشکال‌است .

۲ـ حکمه الاشراق ص۱۶۸

۳ـ شفاج۱ـ۲۲۶ نیجه یکی‌ازفلاسفه قرن اخیر گوید مقدارماده ونیروئی که‌درماده‌مؤثر است معین ومحدوداست وکم وزیاد نمشودو بنابر این چارهٔ نیست جزء آنکه گفته شود دورواقع میشودیعنی اشیـاءمراحل‌تکامل‌راطی کرده ومجدد ازسرمیگیرند ـ سیرحکمت دراروپاص۲۱۶ـ۲۲۸

بعضی دیگر اراده راشوق مؤکد بطرف حصول مراد میدانند قطب الدین میگوید:

ارادهعبارت‌است‌ازآنکه‌فاعل عالم‌باشد بفعل خود چون آن علم سبب صدور آن باشد ازو باآنکه‌مغلوب و مستکره نباشد [1] اشاعره گویند :

اراده عبارت ازصفتی است درانسان که مرجح ومخصص یکی‌از دوامر مقدور باشد ومغایر باعلم وقدرت است زیرا خاصیت قدرت صحت ایجاد ولاایجاد است نسبت بـه تمام اوقات وهریك ازدوطرف فعل وترك آن علی‌السوااست معتزله گویند:

اراده عبارت از اعتقاد بنفع و کراهت عبارت از اعتقاد بزیان است.بعضی گفته‌اند : اراده عبارت ازمیلی است که بدنبال اعتقاد بنفع حاصل میگردد که عبارت از شوق‌مؤکد باشد که موجب بی‌تابی نفس‌برای انجام فعل میشود .

آخوند درمقام بیان معنای اراده توضیح زیادتری داده و گوید هرفعلی را که‌انجام میدهیم ابتدا تصور آن میکنیم وبعد تصدیق بفایدهٔ که عائد ما میشود چه‌آنکه تصدیق‌به فائده ازنوع تصدیق ظنی باشد ویا اصولا منشأ آن جهل بواقع‌باشد ویا قطع وعلم باشد . درهرحال آنچه مسلم است بعد از تصور تصدیق بفائده است و بدنبال علم تصوری وحکم تصدیقی شوقی نفسانی درما بـرانگیخته میشود وبعد از شدت وتـأکد آن قوت ارادیـه

۱ـدستورالعلمـاء جزء اول‌ص۷۲دره‌التاج‌بخش سوم‌ص۹۱اسفارج۲ص ۳۶اسفارج۳ص۷۴ ـ۸۷ و گویـد:الارادة والکراهه فی الحیوان و فینا بما نحن حیوان کیفیة نفسانیة کسائر الکیفیات‌النفسانیة وهی‌من‌الامورالوجدانیة کسائرالوجدانیات مثل‌اللذت‌والالم‌بحیث‌یسهل معرفة جزئیاتهالکون العلم بهانفس حقیقتها الظاهرعند کل مریدومکرهولکن یعسرالعلم بماهیتها وذالك کالعلم‌فان العلم‌بانیةالعلم‌حاصل لکل ذی‌نفس‌لحضوره بهویته‌الوجدانیة عندالنفس‌ویعسر العلم بماهیته الکلیة لانه کالوجودلاماهیةله‌بل‌هوعین‌الوجود هویة وغیره عنوانا ومفهوما ولذا وقع‌الخلاف‌بین‌المتکلمین فی معنی الاراده والکراهة فالاشاعره‌فسرو الارادة‌بانهاصفة‌مخصصة‌لاحدالمقدورین‌وهی‌مغایرةللعلم‌والقدرةلان خاصیةالقدرةصحه‌الایجاد واللاایجاد وذالك بالنسبة الی جمیع الاوقات والی طرفی‌الفعل‌والترك‌علی‌السواءوالمعتزله فسروا الاراده‌بـاعتقاد النفع‌والکراهة‌باعتقادالضرر و ذهب بعض‌آخر...اسفار ج۳ـص ۷۳

حاصل میگردد

قوت ارادیه رادر مرتبة تأکد وجزم اجماع مینامند واین نوع اراده که مخصوص بانسان است‌غیر ازقوت‌شوقیه حیوانیة است وفوق آن‌است [1]

ارباب‌اضام
ارباب‌انواع

تحقیق در مسئله ارباب انواع ازنظر تاریخی از عهده این رساله خارج است همین اندازه اشاره میشود که از زمان سقراط ایـن مسئله از نظر فلسفی مورد توجه فلاسفه قرار گرفته است ورنگ فلسفی بدان داده‌انـد . شیخ‌الرئیس میگوید :

فلاسفه نخستین دفعه که از محسوسات بمعقولات توجه کردند اذهان‌آنان‌مشوش گردید وچنان پنداشتند که تقسیم امور به محسوسـات ومعقولات ایجاب میکند که هر چیزی مرکب از دوچیز باشد مثلا انسان دووجود داشته باشد یکی انسان فاسد متحول ومتغیر که درمعرض فناونیستی وزوال میباشد ودرعالم حس است و دیگر انسان معقول مفارق ثابت ابدی وبالجمله برای هرشیئی دووجود قائل شدند یکی وجود عینـی حسی ودیگری وجود مفارق مثالی که درمعرض فنا وزوال نمیباشد .

افلاطون واستاد او سقراط دراین‌رأی راه مبالغه را پیموده و گـوید بـرای‌انسان معنای واحدی است که همه‌اشخاص انسانی درآن معنی مشترك‌اند وآن‌امرواحد همواره باقی‌وابدی است وامری‌است معقول ومفارق ازماده

بعد درمقام بیان عقیده افلاطون گوید :

افلاطون چنیی می‌پنداشت که چون موجودات و حوادث جزئی خارجی همواره در معرض‌خلع‌ولبس‌و کون‌وفساداند‌وازطرفی‌افرادمتحده‌نوعی‌ویاجنسی‌راامری‌ثابت‌باید که‌حافظ

۱ ـ انانتصوء اولاوصدقنا بفائدته العائدالنیا تصدیقاًظنیاً اوجهلیا اوعلمیابان فیه منفعةما اوخیراامن‌الخیرات‌الحقیقیة اوالظنیةعائدا الی‌جوهرذاتنااوالی قوةمن‌قوانافینبعث‌من‌ذالك العلم‌التصوری وذالك‌الحکم‌التصدیقی شوقاًالیه فاذاقوی‌الشوق‌النفسانی‌واشتد اهتزت القوة الارادیة وحصلت الارادة المسماة بالاجماع وهذه‌الارادة فی الانسان من قوة هی فوق القوة الشوقیةالحیوانیة اسفار ج۳ـص۷۸

نوع خود بوده وبدانها فیض دهد وروی این اصل محسوسات ازنظر افلاطون مولود مثل مفارقة اند.اومثل را بسیط میداند واشخاص وافراد محسوسة را مرکب:موجودات‌مادی از نظر او آثار مثل‌اند وازین جهت میگوید : که چون اثر باید مشابه باموثرخود باشد افراد محسوس هرنوعی بافردعقلانی خودمشابه وهمانندانند :

او قائل‌بدوعالم‌است‌یکی‌عالم عقل که‌مقرمثل وروحانیات‌بوده‌ودیگری عالم‌حسن که‌محل اشخاص حسیه‌وصور جسمانیه است اومیگوید عنصرجهان حس‌بمانندآئینه است که‌در آن جمیع اشیاء وصورحسیه‌وخیالیه منطبع شده‌است این‌صور همواره درحرکت وایجادواعدام اند وچنین تصور میشود که‌این‌صورموجودات حقیقی میباشندد‌رصورتیکه حقایق‌موجودات همان مثل میباشند که‌ثابت ودائم وبرقراراند وهمانطور که صور منطبعة در آینه حقیقتی ندارند موجودات‌حسیه هم‌صوری‌هستندازموجودات‌مفارقه وحقیقتی ندارند وپرتوی هستند از ارباب خود

او برای عده ازمثل نیز مثل‌دیگری قائل است بدین‌ترتیب که برای‌مثل بطریق‌تصاعدی مراتبی قائل‌شده است که بعضی فوق بعضی‌دیگر قراردارند تا برسد بمثل الامثال ومثل اعلی وعالیترین مثل راذات خدا میداند

بدین بیان معلوم میشود که مسئلهٔ ارباب‌انواع که‌از متعقدات یونانیان بوده‌است وبطور سطحی درعقاید وآراء رایج عوام جلوه گری میکرده‌است صورت‌فلسفی‌خاصی بآنها داده است واطلاق‌ارباب اصنام هم که درفلسه اشراق برآنهاشده است بظن‌قوی ماخوذ ازهمان عقاید عامیانه میباشد یعنی صنم که‌نام بت‌بوده است وآنرا ازجهت مظهریت امری روحانی و ربانی ستایش‌میکرده‌اند بعدا فلاسفه یونان بآن جنبه علمی وفلسفی داده و گفته‌اند که موجودات مادی همه اضام و نمونه هائی از موجودات روحانی ومجردات هستندوبعبارت دیگر مربوب روحانیات‌اند.

ما حصل کلام آنکه فلاسفه‌هریك‌با اختلاف‌خاصی که در تغییرات خود دارند گفته‌اند که‌برای هر نوعی از انواع موجودات مادیه کونیه فردی است عقلانی‌ونورانی‌وروحانی که حافظ نوع خود بوده ود رمعرض تحولات وتغییرات وکون وفساد نیست وافرادمادی تابع

و مقهور وپرتوی از آنها میباشدوآنهارابنام ارباب انواع وغیره‌نامیده‌اند.شیخ‌اشراق آنچه را افلاطون مثل نامیده‌است ودیگران ارباب‌انواع (ازبعضی‌عبارات‌مستفادمیشود که خود افلاطون هم ارباب انواع نامیده‌است)ارباب‌اصنام‌واصحاب‌طلسمات،وانواع‌قائم نوری نامیده است [1] ولکن چون سخنان فلاسفه درمورد مثل نوریه افلاطون‌وصور مجرده ارسطو ومثل معلقه وعالم مثال وغیره مشوش است ودراکثر موارد مخلوط ودرهم شده‌است‌وبیان امتیاز هر یك ازاین اراء وعقاید ونظریات بدرستی نشده‌است نمیتوان بطور قطع گفت که مراد شیخ‌اشراق وغیر آن‌ازتغییرات خاص خود همان‌مثل افلاطونیه‌باشدو بهر حال‌ازاصطلاح ارباب اضام یاربات الاضام عقول‌مجرده عرضیه رااراده کرده است:

آخوند ازجمله ارباب الصورالنوعیه که در بعضی ازموارد بکاربرده است اسماء الهرا اراده کرده است که مرتبه ظهور عالم اللهی‌اند چنانکه میگوید. آنچه دریکی‌ازعوالم‌یافت شود درعالم اعلای الهی مثل وحقیقه آن بروجه اعلی وابسط و اقدس موجودست و باین بیان مثل [2] افلاطونی را عبارت ازمثل نوریه موجود در علم حق تعالی میداند.

اردی ابهشت- شیخ اشراق میگوید اسامی ارباب انواع را حکماء فرس از اسامی برجها گرفته‌اند ونام هر برجی را برای رب‌النوع خاص‌انتخاب کرده‌اندو کلمه اردی‌بهشت که‌نام یکی از بروج است برای‌رب‌النوع آتش‌بر گزیده‌اند ۲-

ارض - حکما برای زمین سه طبقه قائل بوده‌اند ازاین قرار

۱ طبقه ترابیه محضه که مرکز زمین است

۲- طبقه مخلوط با آب

۳- طبقه که از زیر آب بیرون آمده و بیابانهاودشت ودمن را تشکیل داده است صاحب

شیخ‌اشران گوید:والمناسبات‌العجیبة‌بین‌الاشعة‌الشدیدة‌الکاملة‌والبواقی‌یحصل‌الاضام‌النوعیة الفلکیه‌وطلسمات‌البسائط والمرکبات‌العنصریه فمبدء کل‌من هذه‌الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم‌والنوع القائم النوری وهذاهوالسمی‌بالمثل‌الافلاطوینه-شرح حکمت الاشران‌ص ۳۴۸

۲-شرح‌حکمته الاشراق ص ۳۷۳

دستور العلماء گوید عنصر خاك جسمی است بسیط که طبیعت آن بارد و یابس است و متحرك است بطرف مکان ذاتی خود و محل و مرکز طبیعی آن زیر آب قرار گرفته و در مرکز عالم است ۱ـ

ازدواجات ـ ترکیب خاص عناصر را بایکدیگر که محصل مزاج و سبب تکوین موالید است ازدواجات عناصر نامیده‌اند درزیر عنوان کلمه آباء بیان شد که اجرام علوی را بمنزله آباء و عناصر را بمنزلهٔ امهات دانسته‌اند و میگویند ازازدواج آباء علوی با عناصر اربعه سفلی موالید ثلث تکوین میابند و بنابراین اصطلاح ازدواجات بعضی موارد بمعنای تاثیر و تأثر و فعل و انفعال اجسام علوی باعناصر اربعه که محصل موالید است آمده است ولکن اطلاق آن اغلب بمعنای همان ترکیبات و امتزاج عناصر است [۲]

ازل ـ کلمه ازل درلغت یعنی بدون اول ازلی یعنی آنچه اولی ندارد و یا آنچه وجودش مستمر و دائم است درطرف گذشته درزمانها مقدر غیر متناهی [۳]ـ

میرداماد میگوید. وجود ازلی مخصوص ایشائی است که در امتداد زمان مسبوق بزمان و حرکتی نباشد و در مقابل آن ابدیت زمانی است یعنی چیزیکه وجود آن زمانی متاخر نداشته باشد و ازلیه سرمدیهٔ عبارت ازوجود ثابتی است که اورا اولی نباشد برحسب دهر و ابدیت سرمدیه عبارت ازوجود ثابتی است که وجود آن مرتفع نشود و ازلیه سرمدیه وجود مبدءالمبادی است [۴]

اسباب قصوی ـ علل اولیه را از آن جهت که غایات عقلیه و غایةالغایات کائنات اند اسباب قصوی نامیده‌اند و از آن جهت که مبادی نظام وجود و عالم آفرینش اند مبادی اولیه میگویند. [۵]

استحاله ـ استحاله بمعنای تغییر و تحول از حالتی بحالتی دیگر است که حرکت

۱ـ دستور العلماء ج۱ص۷۵

۲ـ شفاج۱ص ۲۱۳

۳ـ دستور العلماء ج۱ص۷۹

۴ـ قبسات ب۱۱۶

۵ ـ شفاج۱ص۲۱۳

در کیف میباشد چنانکه آب گرم شود و ازترکیب چندعنصر کیفیته خاصی بوجود آید که مزاج باشد چنانکه گفته‌اند مبدء مزاج استحاله است و در هرحال استحاله بمعنای خاص فلسفی خود عبارت از حرکت در کیف است مانند تسخن و تبرد وغیره

شیخ میگوید استحاله بنوع تغییر و تحولی اطلاق میشود که موجب زوال نوعیت نوع نگردد والا فساد خواهد بود نه استحاله و بالجمله استحاله عبارت از تغییر حالت است نه صورت نوعیه در کلمات بعضی ازفیلسوفان کلمه استحاله بمعنای عام یعنی مطلق تحول بکار برده شده است [۱]

استدلال ـ یعنی تقریر دلیل برای اثبات مطلوب:

استدلال بردو نوع است ۱ـ استدلال «انی» که ازاثر پی بوجود مؤثر میبرند و بعبارت دیگر ازاثبات وجود اثر وجود مؤثر رااثابت میکنند ۲ استدلال «لمی» که ازوجود مؤثر استدلال بر وجود اثر میشود

استعداد ـ استعداد عبارت ازکیفیتی است در مستعد که مبدء تکامل موجود مستعد است بطرف کمال ممکن و در موجودات مختلف بر حسب مراتب اختلاف آنها متفاوت است ازلحاظ شدت وضعف: اعلا درجه استعداد نفس هیولانی انسان رانفس قدسی نامیده‌اند. هرگاه در مستعد عائقی باشد که مانع حصول مستعدله باشد آن استعداد را ناقص و هرگاه در طبیعته مستعد عائقی نباشد آن استعداد راتام میگویند اعم ازآنکه معاونهم برطبیعت مستعد اضافه شود یانه

اسطقس ـ این کلمه یونانی الاصل است و بمعنای اصل و جمع آن اسطقسات است

۱ـ اسفارج۱ص۲۵۷ شفاج۱ص۱۵۳ ابوالبرکات گوید الاستحاله تقال علی استبدال الاحوال فی زمان کسخونه البارد و برودة الحار وصعود الهابط وهبوط الصاعد کل ذالك فی الاعراض والاحوال المعتبر ص۱۶۰ شیخ گوید: فماکان من هذه الجمله یبقی نوع الجوهر من حیث هذا المشار الیه ثابتاً کالماء یسخن وهو ثابت بشخصه فهو استحالة وماکان لایبقی نوعه عند تغییره کماضربناه من المثل فهو فساد فاالکون المطلق هو الکون الجوهری و الکون المقید کقولهم کان ابیض او اسود فهو الاستحاله ـ شفاج۱ص ۲۰۲

و اغلب بمعنای عناصر اربعه آمده است ومعادل کلمه عناصر عربی است لکن بمعنای عام کلمه اسطقس براصول ترکیب کننده هر موجودی اطلاق شده است وماحصل اصول ترکیباتی هر موجود مادی را اسطقس میگویند ومراد ازاین جملات «الاسطقسات القابله للکون والفساد ـ الاجسام الاسطقسیة ـ البدن جوهر اسطقسی» وغیره که در کلمات فلاسفه دیده میشود عناصر اربعه واصول کائنات است .[1]

استقراء ــ استقراء بمعنای تتبع و در اصطلاح منطقیان نوع حجتی است که از تتبع احوال جزئیات حکم کلی استخراج و استنباط میشود .

هر گاه تتبع و تفحص در تمام جزئیات مشابه انجام شود آن استقراء تام خواهد بود والا ناقص ومسلم است که حکم مستخرج ومستنبط از استقراء تام ارزش زیادتری خواهد داشت تامحصول استقراء ناقص.

استکمال ــ استکمال یعنی حرکت بطرف کمال. وطلب کمال کردن .

حرکت تدریجی اشیاء را بطرف کمال که مستلزم ولازمه خروج ازقوه بفعل است استکمال میگویند . و بطور کلی تمام موجودات (غیر ازمجردات) در نظام وجود ازمرتبه نازله هیولا شروع و بحرکت تدریجی مداوم از قوه بفعل واز نقص بکمال میگرایند واز قوه محض بر حسب مراتب شدت وضعف کیفیته استعدادی خود بحرکت کیفی وکمی واینی و وضعی و بقول صدرا حرکت جوهری بطرف کمال مطلوب در جریان وسیلان اند[2]

اشباح مثالیه ــ حد فاصل میان مجردات محضه و مادیات محضه عالمی است که آنرا عالم اشباح مینامند لاهیجانی گوید ومیان جبروت و ملکوت برزخی است که عالم ارواح ومثل نوریه وصور مجرده از ماده وعالم رقائق است و میان ملکوت وملك برزخی است که آن عالم مثال و اشباح مادیه است[3]

و دربیان ترتیب عوالم گوید اول عالم جبروت وآن باصطلاح اصح اول وجود مقید وعالم

۱ـ دستورالعلماء ج۱ ـ ص۸۷ ـ شفا ج۲ ـ ص۵۳
۲ـ اسفار ج۱ ص ۲۱۸۷ ـ
۳ـ شرح نهج البلاغه لاهیجانی ص۳

عقول مجرده از ماده وصورت ومدت است وباصطلاح دیگر مجموع عالم ملکوت وملك است. دوم عالم ملکوت و عالم قدر و عالم نفوس مجرده از ماده و مدت است نه مجرد ازصورت سوم عالم ملك است وآن عالم اجسام است وبالجمله عالم اشباح برزخ میان روحانیات و جسمانیات است واشباح از آن جهت گویند که دارای مقدار و شکل میباشد و لکن از آن جهت که دارای ماده نیستند مافوق ماده میباشند واز جهت آنکه از جمیع وجوه مجرد نیستند مادون مجردات اند مانند صوری که از اشیاء در آینه منعکس میگردد که دارای شکل و مقدار هستند و لکن ماده خاص ذوالصورة بآینه منتقل نمیشود [1]

از موجودات عالم اشباح گاه تعبیر باشباح برزخیه شده است [2] وبعدا بیان خواهد شد که قول باشباح در وجود ذهنی باین معنی است که آنچه ازاشیاء در ذهن حاصل میشود شبیه و مثال اشیائی است که منطبع در ذهن میشود [3]

اشتداد ــ نوعی از حرکت در کیف را حرکت اشتدادی مینامند.

اشـراق ــ انسان دارای دو قوه است یکی قوه نظری که کمال آن معرفت حقایق

اشراقیون ــ عالم است آنطوریکه هست باندازه قدرت و وسعت فکر بشری و دیگری قوه عملیه که کمال آن قیام بامور و انجام تکالیف است آنطور که شایسته است .

دین وفلسفه همواره در تکمیل نفوس بشریه برای نیل بسعادت دارین وتکمیل دو قوه مذکور متفق میباشند و بالجمله معرفت بمبدء ومعاد ازدوراه حاصل میشود که یکی طریقه اهل نظر و استدلال و دیگری طریقه اهل ریاضت ومجاهدت.

سالکان طریقه اول هرگاه پیرو ملت ودینی باشند متکلم میگویند واگر دنبال مذهب ودینی نروند حکیم وفیلسوف مشاء نامند وسالکان طریقه دوم اگر موافق با شریعتی باشند صوفیه متشرعه خوانند واگر موافق باشریعتی نباشند یعنی طریقة بحث علمی آنان باقطع نظر ازشریعتی باشد حکماء اشراق مینامند .[4]

۱ـ نفاج۱ص۷۳ اسفارج۳ص۱۰۲
۲ـ اسفارج٤ ۱۰۷
۳ـ اسفار ج۱ ص۷۲
٤ ـ دستورالعلماء ج ـ ۱ ص ۱۱۷

این مطلب قابل ذکر است که در وجه تسمیه فلسفه اشراق و مناسبهٔ آن با روش اشراقی شیخ شهاب الدین: علامه قطب الدین شیرازی میگوید که فلسفه مشرق همان فلسفه اشراق است یعنی فلسفه مشرق زمین و حکمت رایج میان حکماء فرس که شیخ شهاب زنده کننده آن میباشد همان فلسفه اشراق است و وجه نامگذاری شیخ فلسفه خود را بحکمت اشراق مناسب با حکمت مشرق زمین است .

اصالت وجود - یکی از مسائلی که مورد بحث و اختلاف فیلسوفان قرار گرفته است این مسئله است که آیا آنچه متحقق و متقرر در عین است و تقررش بالاصالة است وجود است یا ماهیته البته این بحث بعد از فراغ و اتفاق در اینکه هر موجود ممکنی مرکب از دو امر است که یکی وجود و دیگری ماهیته باشد مطرح شده است در هر حال بعداً اشاره خواهد شد که فلاسفه گویند هر موجود ممکنی از نظر تحلیل عقلی مرکب از دو جزء است که یکی جنبه ماهوی آن باشد و دیگری وجود و هستی او

در این مسئله اختلاف نیست که وجود بمعنای هستی مطلق امری است عام و شامل کلیه موجودات میشود باین معنا که تمام اشیاء و موجودات مشمول عنوان وجود و هستی میشوند و بر آنها هست اطلاق میشود ولکن در این مسئله که آیا این امر عام اعتباری انتزاعی که مفهوم عام بدیهی است بنام وجود منشأ انتزاعی هم دارد که عبارت از وجودات خاصه باشد یا نه و بعبارت دیگر اشیاء متخالفة در دار تحقق و تقرر هر یك مرکب از دو جزء است یکی بنام وجود و دیگری بنام ماهیة یا نه و بلکه آنچه در دار تحقق هست یك امر است و در صورتی که آنچه در دار تقرر و تحقق حقیقة دارد یك امر بیش نیست آیا آن امر وجود است یا ماهیه اختلاف است پس اختلاف فلاسفه در اصالت وجود مربوط بوجود بمعنای مفهوم مصدری یعنی هست نیست که شامل کلیه موجودات میشود باین معنی که برهمه اشیاء اطلاق هست میشود بلکه آنچه مورد اختلاف فلاسفه است آنچیزی است که در دار تحقق هست: آنچه مسلم است در خارج و عالم عین اشیاء و امور موجوده متخالفه هر یك مرکب از دو چیز نیستند بلکه یك چیز بیشتر نیست و مورد اختلاف هم همان یك چیز است کسانیکه قائل باصالت وجوداند گویند:

آنچه در عالم عین و خارج موجود است وجود است یعنی اشیاء خاصه متخالفه عبارت از وجودات متخالفه خاصه اند و ماهیه امری است که از آن وجودات خاصه انتزاع میشود و تقرر آنها تقرر اعتباری و متأصل و متحقق در خارج نیستند و بلکه آنچه در خارج موجود است یك امر است بنام وجود و آن وجود دارای مراتب و حدودی است که از هر حدی و مرتبهٔ ماهیتی انتزاع میشود و بعبارهٔ دیگر ماهیات حدود وجودند. بعضی دیگر مانند شیخ شهاب الدین گوید :

آنچه در عالم خارج تقرر دارد ماهیات است و وجود امری است انتزاعی و غیر از همان وجود بمعنای هست که معنای مصدری و امری اعتباری است چیز دیگری نیست بنام وجود و آنچه متقرر است همان ماهیات است که مفهوم وجود از آنها انتزاع میشود و اگر وجود متأصل در خارج باشد باید موجود باشد و برای او وجودی باشد نقل سخن در آن وجود شود و تسلسل لازم آید پیروان اصالت وجود برای اثبات نظر خود دلائلی ایراد کرده اند که در محل خود بیان شده است در این مورد تحت عنوان کلمه وجود توضیح زیادتری خواهیم داد

اصحاب اسطقس واحد - مراد از اصحاب اسطقس واحد ذیمقراطیس و پیروان او و بطور کلی پیروان مذهب ذره اند که اصول اجسام و عالم کون و فسادو کلیه عوالم جسمانی را اجرام صغار میدانند .[1]

اصحاب عدد - فیثاغورسیان عدد را منشأ عالم وجود میدانستند و تمام موجودات مادی و حتی معنویات را بوسیله اعداد توجیه و تفسیر میکردند از این جهت آنان را اصحاب عدد مینامند .

اصحاب کمون - عدهٔ از فلاسفه میگویند کلیه اشیاء و موجوداتیکه در عالم پدید میآیند قبل از ظهور و پدیدار شدن موجود بوده اند و از کمون یعنی مرتبه نهانی بمرحله ظهور و بروز در آمده اند و چنین نیست که اشیاء از لاشیئی محض بوجود آمده باشند و اصولا چنین امری معقول نیست بلکه همه چیز در همه وقت موجود است نهایت بعضی در مرتبه

۱ - اسفار ج ۱ - ص۱۸۷

ظهورند و بعضی دیگر در مرحله نهانی میباشند که درشرایط معین ظاهرمیشوند.[1]

اصحاب محبت و غلبه بعضی از فلاسفه گویند اصول کون‌عناصر اربعه میباشند ونظم دهنده جهان کون وفساد دونیروئی است بنام محبت وغلبه که دراثر نیروی محبت اجتماع والتیام حاصل میکنند وبواسطه غلبه متفرق وپراکنده میشوند[2]

امپدوکلوس گوید : از آمیزش و اختلاط عناصر چهارگانه بدون آنکه ساخت عنصری آنها ضایع گردد.اجسام وموجودات پدیدآیندوغرض ازآمیزش مزج واقعی نیست بلکه در اثر نزدیکی عناصر اشیاء پدید می‌آیند.

این نزدیکی و آمیزش در اثر نیروی محبت است و بعضی‌از عناصر با یکدیگر الفت و انسی ندارند وقهراً میان آنهااختلاط و آمیزش و نزدیکی حاصل نمیشود وبالجمله از نزدیکی وآمیزش بعضی احزاء وعناصر بواسطه نیروی‌محبت ودوری وعدم آمیزش بعضی‌ازاجزاءبایکدیگر بواسطه‌نیروی غلبه است که ازآن‌دوتعبیر به حب وتفورشده‌است .

دوجوهر که بایکدیگر آمیزش پیدا کنند دوست یکدیگراند و دوجوهریکه با یکدیگر آمیزش حاصل‌نکنند دشمن‌یکدیگراند اواولین کسی‌است که کون و فسادرا بدو قوه مختلف مربوط ساخته‌است وآنها را مهرو کین (محبت وغلبه یاحب ونفور)

۱ ـ انه‌من المستحیل ان‌یتکون‌الشیء عن اللاشیءاذاللاشیء لایکون‌موضوعاً للشیء‌فاذا کان کذالك‌فاالمتکون‌ان‌کان‌موجوداً فتکونه‌عن شیء‌فقدکان‌الشیء قبل‌تکونه‌فالمتکون‌هو مالم یکن‌قبل‌تکونه فالمتکون‌غیرمتکون هف‌فاذن قدصح بالعیان انه قد یکون شیء عن‌شیء فلیس التکون ممایذهب الیه بل هوالبروز عن‌الکمون شفا ج ۱ ـ ص ۱۸۸

۲ یری ان‌للمحبة سلطاناً علیها (عناصر) یجمعها الی‌طبیعة واحده فلاتکون ناراً ولاارضاً ولاهواءولاماء ثم‌اذاعادت الغلبة متسلطة فرقت واحدثت‌العناصر فیکون صورهنده‌العناصر من‌شأنها ان ینسلخ عنها باستیلاءالمحبة شفا ج ۱ ـ ص۱۹۸ واول هذاالعالم هوالمحبة والمنازعه ووافق فی‌هذالرای انباذ قلس حیث قال‌الاول الذی ابدع اولا هوالمحبة والغلبه رسائل‌ملاصدرا‌ـ۹۹

نامیده است . چنانکه گوید :

عشق و کین پیوسته بوده‌اند وخواهند بود وتمام حرکات وفعل وانفعالات عالم وجود بواسطه حب ونفوراست[1]

اصحاب نقلـ تناسخیه‌راکه‌قائل‌بانتقال‌نفوس انسانی بعدازمرك‌باابدان و اجساد دیگرند اصحاب نقل مینامند یعنی کسانیکه معتقد بانتقال نفوس باابدان‌دیگراندمراجعه شود بکلمه تناسخ[2]

اضام ـ کلمه اضام‌در عبارات شیخ اشراق بمعنای انواع جسمیه‌درعالم‌حس‌بکار برده شده‌است‌که اظلال ونمونه مثل نوریه واصحاب اضام است ،

اضافه ـ درلغت‌بمعنای‌نسبت امری‌است‌بامری‌دیگرونزدفیلسوفان‌یکی‌ازمقولات نه‌گانه‌عرضی‌استوبعبارت دیگرنسبت‌مکرره میان دوامر است که‌تعقل‌هریك‌مستلزم‌تعقل دیگری باشد مانند ابوت و بنوت که همواره متلازم یکدیگرند اعم از خارج یا ذهن و بالجمله نسبت میان دو امری است که وجوداً ملازم یکدیگر باشند بااین معنی که تعقل هریك باالالتزام تعقل دیگریرا ایجاب کند و یا در وجودخارجی وجودهریك‌مستلزم‌موجو دیگری باشد این نوع اضافه را اضافه مقولی گویند[3]

اضافه‌اشراقی ـ که نیاز بدو طرف دارد در مقابل اضافه مقولی اضافه اشراقی است که اضافه یکطرفی است و مضاف‌الیه نفس اضافه است چنانکه گویند علم‌خداباشیاء بنحواضافه اشراقی‌است یعنی علم اوعین معلوم است و بلکه عین‌وجوداشیاءاست و ازاضافه علم او درعالم‌ابداع موجودات از کتم عدم بوجود آمده اند و چنین نیست که اشیائی باشد و میان‌اووذات حق‌اضافه ونسبت علمی حاصل شود مانند علم انسان باشیاء خارج از خود بلکه علم اوعین وجود اشیاء و از بسط علم و فیض‌حق اشیاء موجود شده‌اند

اضطرار ـ مضطر یعنی ناچار و اضطرار یعنی ناچاری مضطردرمقابل مختاراست

۱ ـ نقل ازجزوه دکترصدیقی و تاریخ الفسلفه‌الیونانیة قصة‌الفلسفه‌الیونانیه‌ص۲۱

۲ ـ اسفار ج ٤ ـ ص ۱۳۰

۳ ـ اسفار ج ۲ ـ ص ٦۲ دستورالعلماء ج ۱ ـ ص ۱۳۲ اسفار ۱ـص۱٦٥

یعنی کسی که دراعمال و افعال خودناچار باشد . زیرعنوان کله جبر توضیح داده میشود که عمل اختیاری معمولا بعملی‌میگویند که از شخص‌عالم شاعر بدنبال‌مقدمات عامه‌فعل که عبارت از علم ومیل واراده باشدسر بزند وبیش‌از این‌از کلمه‌مختار نمیتوان‌تصور کرد وفهمید.این مسئله که ایا افراد انسانی دراعمال وحرکات وکارهای خود مختاراند ویااصولا اختیاری در عالم وجود هست یانه موردبحث‌است‌بعضی‌از اهل‌نظر گفته‌اند که همانطوریکه جریانات طبیعة بر طبق قوانین خاص طبیعة انجام‌میشودوتمـام حرکات‌وفعل وانفعالات جهـان طبیعه وعالم کون وفسادتابع اصول‌وقواعد خاص‌طبیعی جبری‌است‌اعمال و کردار و حرکات افرادانسانی‌نیز بدین‌سان واقع میشود

بعضی دیگر گویندانسان دارای شعور و علم واراده است وافعال خود رابدنبال یك سلسله عملیات فکری انجام میدهد و میتواند انجام ندهد و بالحس و الوجدان مشاهده میکنیم اشخاص با توانائی برانجام کارهای خوب باعمال بد میگرایند و بالعکس وعلاوه اگر به نفس خود مراجعه نمائیم در میابیم که هر کار مقدوریرا هم میتوانیم انجام دهیم‌وهم میتوانیم از آن صرف نظر کینم.در مقابل دسته اول گویند درست‌است که‌اعمال وحرکات افراد انسانی تابع میل و شوق وعشق واراده است

لکن این سئوال پیش میاید که مبد اول یا مقدمه‌ا بعد که عبارت از تصور یا علم تصوری باشد که منشأ حکـم و علم تصدیقی بـوده و آنهـم منشأمیـل وشـوق وعشق شده‌است چگونه حاصل میشود

پیروان مذهب اختیار جواب دهند که تصور عمل ذاتی اشخاص‌است **والذاتی لا یعلل ولا یسئل‌عنه «بلم»**

پیروان مذهب جبر گویند علل و اسباب وقوانین خاصی در زمان‌ومکان‌ومحیط معین‌ایجاب کرده است که آن تصور حاصل شود وبنا براین منشأفعل اختیاری‌هم‌امری استاجباری که در تحت اراده و اختیارنیست پیروان‌مذهب‌اختیار گویندا‌ختیارامر ذاتی است و علاوه « **الاختیار بالاضطرار لاینافی الاختیار**» چنانکه بعد از حصول مقدمات و تکمیل آن بواسطه اراده جازم انسان‌ناگزیر از انجام فعل است و بعبارت دیگرحرکت‌عضلات

بعد از حصول اراده جازم قهری است و در نتیجه حصول عمل هم قهری است وچون‌منشاء اراده جازم مقدمات خاص اختیاری است که دواعی خاصی‌باشد که بدنبال‌تصور و تصدیق حاصل میشود لذا منافاتی‌با اختیـار ندارد«**والاضطرار بالاختیار لاینافی‌الاختیـار**» ودرهرحال اختیاری که منشأ آن علل واسباب‌ودواعی خاصی باشد که شخص‌راملجأ بـر اختیار امری کند منافاتی بااختیار ندارد [1]

اعتباری ـمفاهیمی که‌درخارج مابازائی‌ندارند امور اعتباری مینامنددرفلسفه کلمه اعتباری وانتزاعی هردو بیك معنی است وبطور کلی آنچه درعالم خارج تقرری نداشته باشند نام اعتباری و انتزاعی برآن اطلاق شده‌است چنانکه قائلین باصالت‌وجود گویند: ماهیت امری است اعتباری یا انتزاعی یعنی درخارج امری که مصداق ماهیت امری‌است اعتباری یا انتزاعی یعنی درخارج امری که مصداق ماهیت باشد نیست یعنی‌غیر از وجود ذهنی ومفهوم اعتباری چیزی نیست که متقرر و متحقق درخارج بـاشد وپیـروان اصالـة مـاهیت گویند:

وجـود امـری است اعتبـاری و انتـزاعی یعنی غیر ازهمان مفهوم عام بدیهـی مصدری که ازماهیات متخالفه انتزاع میشود امری دیگر متقرر درخارج‌نیست که‌مصداق آن مفهوم باشدوبالجمله اعتباریات وانتزاعیـات بـرامـوری اطلاق میشوند که قائم به وجود انتزاع واعتبـار کنند گان‌باشنده‌اند کلیت‌وجزئیت‌و شیئیت وغیره که ذهن فعال بشری‌یك‌اموری‌یك‌اموریرا فرض واعتبار وانتزاع‌میکنداعم‌ازآنکه‌درخارج اموری متقررو متحقق باشند که‌منشأانتزاع‌آنهاباشند یانه‌وبعبارت دیگراعتباریات‌وانتزاعیات در خارج مابازائی ندارند ولکن منشأ انتزاع خارجی ممکن است داشته وممکن‌است‌نداشته‌باشند وچنین‌نیست که هرامر اعتباری درخارج منشأانتزاعی داشته باشد چه‌آنکه ممکـن است ذهن فعال بشری یك اموریرا فرض واعتبار کند .

اعیان ـ کلمه عین واعیـان درفلسفه بمعنای خارج است ووجود دراعیان یعنی‌در

۱ قال الشیخ‌الرئیس فی‌التعلیقات عندالمعتزله ان‌الاختیار یکون بداع اوبسبب‌والاختیار بالداعی یکون‌اضطرارأواختیارالباری تعالی وفعله لیس بداع اسفار ج ۳ ـ۶۷

خارج وبطور کلی موجودات خارجی رااعم ازجواهر واعراض اعیان گویند :

گاهی کلمه اعیان اطلاق میشود بر موجوداتیکه قائم بنفس خودباشند کهمرادف باذوات است وشامل جواهر میشوند چنانکه گویند اعیان موجودات ومراد ذوات آنها میباشد.[1]

اعیان ثابة ـ صور علمیهالهیه راصوفیان اعیان ثابة نامیدهاند .

میرسیدشریف گویداعیانثابةدرسخنان عرفا بمعنای حقایق ممکنات است در علم حق تعالی وبعبارت دیگرصور ممکنات را درعلم حق که حقایق موجودات است اعیان ثابة گویند[2] باین معنی که گویند موجودات قبل ازوجود وبروز درعالمناسوت موجود بوجود علمی هستند ووجود اسمی وعلمی دارند آن مرتبه رامرتبه وجودعینی مینامند که اصل ومنشأ وحقیقة اشیاء درعلم حق موجوداست .

بعضی ازمتکلمان حدفاصلی میان موجودات و معدومات قائل نبوده و گویند : ممکنات قبل ازوجود یعنی معدومات ممکنه نه موجودند ونه معدوم بلکه ثابتاند وبنا براین آنان از کلمه واصطلاح اعیان ثابة واسطه میان وجود وعدمرااراده میکنندو گویند میان معدومات ممکنه ومعدومات غیرممکنه «محالات وممتنعات» فرقی هست باین معنی که معدومات غیر ممکنه معدوممحضاند درحالیکه معدومات ممکنه معدوممحضنیستند وموجودهم نیستند بنابراین ثابتاند وآنهارا اعیان ثابة نامیدهاند و گویند اعیان ثابة در ظرف ثبوت رائی ومرئی وسامع ومسموعاند بصفاتثبوتیه یعنی به سمع ثبوتی و غیره و بالجمله عرفا اصطلاح اعیان ثابةرا گاه برماهیاتاطلاق کنند و گاه برحقایقموجودات (وجود علمی موجودات) ولکن فلاسفه از کلمه عین واعیان خارج رااراده کنندوموجود عینی را درمقابل موجود ذهنی قرارداده اند وظاهراً این عبارت که در کلمات فلاسفه دیده میشود (فلاسفه عارف مشرب) که گویند **عالمعقول اعیانعوالم**حسیاند مراد از کلمه

۱ ـ دستورالعلماء ـ ۱ ـ۱۳۷

۲ ـ تعریفات سید شریف ۱۹ دستورالعلماء ۱۳۸

اعیان حقایق وذوات باشد.[1]

و عرفا از جمله« الاعیانالمظاهر» کلیهٔ موجودات ممکنه رااراده کنند از آن جهت کههمهکائنات وموجودات عالم مظاهر ذات الهیاند .

افق مبین صوفیان نهایت مقام روح را افق اعلی ونهایت مقام قلب راافق مبین نامیدهاند ومراد ازنهایت مقام قلبآخرین مرتبه کمالاست .

افلاك ـ حکماء عالم جسمانی رامرکب ازنه فلك تودرتو میدانستند که فلك بالائین محیط بفلك زیرین است آخرین فلك که محیط بتمام افلاك استفلك الافلاك و فلكاطلس وفلك اقصی ومحددالجهات نامیدهاند وفلك زیرینآن یافلك دوم رافلك ثوابت نامیدهاند ازآن جهت که محل کواکب ثابةاست وهفت فلك دیگر که هریكحاملسیارهٔ خاصی است که بترتیب مذکور درمحل خود هریك محاط دیگری است و بعد از افلاك عناصراست که هریك نیز دارای حیز و مکان خاصی است که در محل خود بیان شده است.

ازترکیب عناصر اربعه عالم کون وفساد که محل موالید ثلث(معدن،نباتوحیوان است)بوجودآمده است افلاك سبعه سیارات رابنام آباء سبعه وعناصر اربعه رامهاتاربعه

۱ ـ اسفار ج۱ص ۱۲۱ ـ ۱۸۳ ـ واعلمانللاسماءالالهیة صور معقولة فیعلمهتعالیلانه عالم بذاته واسمائه وصفاته و تلكالصور العقلیه من حیث انها عینالذاتالمتجلیة بتعین خاص ونسبة معینة هیالمسماة بالاعیانالثابتة سواءکانت جزئیةاوکلیة ـ شرحفصوص قیصریص۱۷

اعیانالممکنات فیحال عدمها رائیة مرئیة وسامعة مسموعةبرؤیة ثبوتیةوسمع ثبوتیفعین الحق ماشاء منتلكالاعیانووجه علیه دون غیره

اسفارج ۳ص ۳۸ نقل از فتوحات مکیه اقول ذهب جماعة منالمتکلمین الیانالمعدوم الممکن ثابت فیالخارج وبینوعلیانالوجود لیس هوالثبوت فیالخارج بل امراً مغایراً له وجوزوا خلوالماهیةعنالوجوین الخارجی والذهنیحالکونهثابتاًفیالاعیان ـ شرححکمه العینص۲۰

خوانده‌اند که ازازدواج آنها موالید ثلث بوجود میآید فلاسفه عنصر فلکی راممتاز وجدا ازعناصر زمینی(عناصر اربعه) میدانند وافلاك راقابل خرق و التیام نمیدانند و حرکت آنهاراحرکت وضعی‌دائم ومستدیر میدانند وعدهٔ ازفلاسفه برای افلاك دونفس قائل‌انـد یکی نفس‌منطبعه ودیگر ناطقه‌وحرکات‌افلاك‌راحرکات ارادی‌میدانند .[1]

اقانیم اقانیم جمع واقنوم‌بمعنای‌اصل‌است.

جوهری گویداین‌لغت‌ممکن است‌رومی‌الاصل باشد وبعضی گویند که‌یونانی‌الاصل است درهرحال مسئلهٔ‌اقانیم سه گانه که‌اکنون ازمعتقدات‌نصاری‌است‌جریان‌تاریخی‌خاصی دارد که شرح‌آن ازعهده ابن رساله خارج است.

بعضی‌ازفلاسفه گویند وجود مطلق سه‌جنبه دارد که هریك تمام وجودند وآنهااز یکدیگر متمـایزند اول جنبه قدرت دوم جنبه عقل سوم‌جنبه‌عشق واین‌سه‌جنبه‌است که درمسیحیت بعنوان «آب وابن وروح‌القدس» آمده است .[2]

دردستور العلماء مذکوراست که اقانیم ثلثه عبارت ازوجود وحیات و علم است که گاهی بنام‌آب وابن وروح‌القدس خوانده میشود فلوطین احدیت‌و عقل‌ونفس رااقانیم‌ثلثه میداند ودرقول باقانیم ثلثه جمع میان افلاطون وارسطو وروواقیان کرده‌است‌زیرا آنچه‌را فلوطین مصدر اول خوانده همان‌است که افلاطون‌خیرمطلق نامیده‌است وعقل‌را که‌ارسطو مبدء یامنتهای کل میداند او صادر اول میداند و نفس‌را که رواقیان پروردگـار عـالم میدانستند فلوطینی «اقنوم سوم» شمرده‌است .[3]

درهرحال فلاسفه مسیحی‌مذهب این‌امریعنی اعتقاد «باقانیم سه گانه» که یکی از اصول‌مذهبی مسیحیان بوده و بطور عامیانه بیان میشده‌است ودر نتیجه مستلزم شرك‌بخدا بوده‌است وازاین جهت مخـالف بانظروحدت ویگانه پرستی بوده‌است‌وفلاسفه که‌همواره طالب وحدت‌بوده‌اندنمیتوانستندنظرسطحی‌عامیان‌ورائج‌میان‌مسیحیان‌راقبول کرده‌و گردن

١ ـحکمة الاشراق‌ص٤١٣ـ٤٣٢ـ٤١٨

٢ ـدستورالعلماءج١ـ١٥١ میرحکمت‌جلداول ٨٨ ـ ٩٣ ـ ١١٠

٣ ـ میرحکمت جلداول‌ص٩٨ ـ ٩٦

نهند وعلاوه مورد تقبیح وخورده گیری موحدان واقع میشده‌اند سعی کردند با استفاده از کلمات فلاسفه ونظریات علمی فلسفی مسئله اقانیم رابصورت منطقی‌تری بیان نمایند که درعین‌آنکه لطمهٔ بعقیده عامیانه وارد نیاورد جنبه وحدت‌پیدا کند و گفته‌اند که‌خداوند درعین وحدت ویگانگی سه وجوداست

الف پدر

ب پسر

ج روح‌القدس

پدروجود مطلق ومنشأ قدرت است پسر کلام اواست‌یا عقل که بواسطهٔ آن‌مخلوق راآفریده‌است . روح‌القدس واسطهٔ میان پدر وپسروجنبهٔ محبت‌است فیلون یهودی‌نیزدر اواخر ماهٔ قبل ازمیلاد مسیح خواست محتویات تورات رابافلسفه یونان‌وفق دهد و مذهب تثلیت را که عیسویان بنیاد اصول عقایدخود قرارداده بودند بیان کندفلوطین‌نیزازبیانات اومتوجه‌باقانیم ثلثه گردیده است [1]

این مسئله حتی درمیان فلاسفهٔ قرون اخیر نیز مورد توجه قرار گرفته‌است و بـا تعصب خاصی خواسته‌اند بآن رنك فلسفی بدهند وچنانکه دربالا بیـان شددرفکرتصحیح این امربرآمدند که‌آن‌سه‌جنبه مذکور درنفس انسان بصورت اراده وعقل وعشق ظهـور دارد ودرعالم‌طبعت‌بصورت الکتریسته ونور وحرارت درآمده‌است .

اکتسابی در محل خود بطور مفصل بیان شده‌است که معلومات و معارف بشر بردونوع‌اند یکی معلوماتی که برای هرفردی بدون‌تأمل وفکروبواسطهٔ‌حواس‌ظاهری که منشأ تمام معلومات سطحی وعلمی‌است‌حاصل‌شده‌و بوسیله قوای باطنی درمرتبهٔ بعدتجزیه وتحلیل گردیده‌وبصورت معلومات عمقی درمی‌آیداین معلومات که منشأآن همان‌حواس ظاهری‌است که کودك وبزرك وعالم وجاهل‌درآنها یکسان‌اند و بواسطهٔ تأثرات‌وتأثیرات حوادث‌وبرخورد اعصـاب باوقایع وحوادث جوی وارضی حاصل میشود معلومات بدیهی گویند ومعلوماتی که بواسطه تجزیه وتحلیل عقلی وتفکر وتعمق حاصل میشود معارف

١میر حکمت‌جلد اول‌ص١١٠ـ٩٦ـ٩٨

اکتسابی گویند این نکاه قابل‌ذکر است که تمام معلومات ومعارف‌اکتسابی‌بشر برمبنای همان معارف بدیهی وضروری استوار است ونیز بدیهی واکتسابی‌بودن معارف‌ومعلومات ازامورنسبی است باین معنی که هرامری که برای فردی معلوم شود وجزء معارف‌او قرار گیرد برای اوبدیهی محسوب میشود درصورتیکه ممکن‌است برای دیگری اکتسابی باشد نهایت بعضی ازمعارف هست که برای تمام افرادبدیهی‌است مانندادراك حرارت و برودت وغیره که‌ازتأثیرات‌عضوی حاصل‌میشودو‌بااختلاف بسیار کمی که‌ازلحاظ‌ساختمان اعصاب افرادهست تقریبا تمام افراد درنحوه ادراك این قبیل اموردربدو امریکسانند.

اکوان اربعه ـ هر موجودی دارای تقرر وحصول و کون مخصوصی است که بر حسب‌تحقیق‌استقرائی مجموع اکوان راچها را تایافته‌اند و بعبارت دیگرا کوان وجودی اشیاء چهاراست .

۱ ـ کون سکونی

۲ ـ کون حرکتی

۳ ـ کون افتراقی

٤ ـ کون اجتماعی

توضیح‌اینکه موجودات را اگربنگریم یا درحال حرکت‌اند یادرحال‌سکون یادر اجتماع‌اند یا درافتراق‌وباتوجه زیادتر درمیابیم که کون‌اجتماعی وافتراقی‌در کون‌سکونی ویاحرکتی‌میباشند لکن‌چون فلاسفه حالات موجودات‌راازاین جهت برچهارقسم کرده‌اند مانیز عیناً ذکر کردیم .[۱]

آلیـچنانکه درزیرعنوان کلمه نفس بیان خواهد شد فلاسفه در تعریف نفس گویند : نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی‌است .

از کلمه آلی که درتعریف نفس آمده است تعبیرات و تعریفات مختلفی شده است محققان فلاسفه میگویند :

مراد از آلی‌اعضاء وجوارح ظاهری نیست بلکه قوای خاصی‌است که در موجودات

۱ ـ دستورالعلماء ج۱ ص۱٥٤

طبیعی موجود است مثلا در نباتات مراد از آلی قوهٔ تغذیه وتنمیه‌وتولیه‌است ودرحیوان علاوه برآن قوا احساس وادراك وخیال نیزهست وبالاخره درانسان باضافهٔ تعقل‌است[۱]

الهی ـ علم باحوال وحقایق وموجوداتیکه دروجود خارجی وذهنی احتیاج‌به ماده نداشته باشند مانند وجود خدا وعقول وسایر مجردات محضه‌را«علم الهی‌وعلم‌اعلی» نامیده‌اند ازباب نامگذاری‌شیء باسم شریفترین جزء‌آن که بحث از«اله»باشد و «فلسفه اولی هم»نامیده‌اند زیرابحث ازمبدء‌وعلت اولی‌مینمایدو «ماقبل‌طبیعت»هم نامیده‌اند از آن جهت که معلومات‌آن برعلم‌طبیعی‌تقدم‌بالذات وبالشرف داردو«مابعد طبیعت»هم‌نامیده‌اند ازآن جهت که ازفلسفه طبیعی تأخر وضعی‌دارد .

فلاسفه ازجمله واصطلاح « الهیات»بمعنی اعم معنای دیگری‌را میخواهند که‌بحث از امورعامه باشد که موضوع آن‌موجود مطلق‌است وازحالات وعوارض موجود بطورعموم و کلی بحث‌میکند در مقابل «الهیات بمعنای اخص» که بحث از حالات موجودات خاص مینماید مانند بحث ازاله وصفات واسماء آن وغیره[۲]

الـم ـ الم عبارت از ادراك منافر طبع است از آن‌جهت که منافر است زیرا هر امر منافری ممکن است ازجهتی ملایم باشد درمقابل لذت که ادراك‌ملایم باطبع است ازآن جهت که ملایم طبع استزیرا امرملایم ممکن است ازجهتی دیگر و برای

۱ـدستور العلماء ج۱ـ ص۱٦۲ـالمراد بالالة ماهی‌کالقوی‌لاماهی‌کالاعضاء فیشمل النفس السما ویةلان‌لهاایضاًقوةدراکةخیالیة وحساسه وقوةحرکةهی‌طبیعة الخاسه‌ـشرح‌منظومه ص۲۸۰

وهذه‌الحداعنی‌قولنا کمال‌اول‌لجسم‌طبیعی آلی‌جامع‌لسائرالنفوس اذلیس‌المرادبالالة‌المذکورة فی‌تحدید النفس ماهوکالاعضاءل ماهی کالقوی مثل‌الغاذیة والنامیةوالمولدة فی‌نفس‌النباتیة والخیال والحس والقوةالشوقیة فی‌الحیوان‌لامثل‌المعدة والقلب والدماغ والعصب وعلی‌هذا نقول‌النفوس الفلکیة داخلة فی‌هذاالحدلصدق مفهوم الالی علیها ـ اسفارج ٤ ص ـ۳

۲ ـ دستورالعلماء ج ۱ ـ ص ۱٥٤

شخص دیگر ویا درزمانی دیگر منافر باشد [۱]

آخوند گوید الم ادراك منافر طبع است درمقابل لذت که ملایم باطبع است

دراینکه لذت والم ازامور ثابت ومطلق وواقعی خارجی‌اند یا ازامور نسبی اعتباری اختلاف است.

محمد ذکریای رازی گوید الم جروج ازحال طبیعی است ولذت بازگشت بحالت طبیعی بنابراین لذت والم ازامور حقیقی متأصل درخارج نیستند.

قطب‌الدین میگوید لذت والم ازامور اعتباری‌اند وعبارت او چنین است.

الم ادراك ونیلی باشد ولکن وصول چیزی را که عندالمدرك آفت باشد ازآن روی که آن چنان باشد [۲]

الهام ـ قیصری گوید الهام کشف معنوی است وازخواص ولایت است ووحی اعم از الهام است زیرا وحی از راه شهود ملك وشنیدن سخن اوحاصل میشود که ازباب کشف شهودی است که متضمن کشف معنوی است وهم ازراه کشف معنوی بدون شهود فرشته و وساطت ملك حاصل میگردد وازخواص نبوت است گاهی کلمه وحی مرادف باالهام آمده است [۳]

امر اعتباری ـ چنانکه قبلا بیان شد کلمه اعتباری وانتزاعی در فلسفه بر

امر عام انتزاعی ـ اموری اطلاق میشوند که موطن وجود آنها عقل باشد ودرخارج مابازائی نداشته باشد ومتوقف براعتبار معتبر وانتزاع منتزع باشدچنانکه پیروان اصالت وجود گویند ماهیت امری است اعتباری یعنی متحقق درخارج نیست ومعدوم درخارج و موجود درذهن است و اصالت ماهیتیان گویند :

وجود امری است اعتباری انتزاعی مرادشان این استکه آنچه متحقق درخارج است ماهیات متخالفه است وامری که مصداق مفهوم وجود باشد در خارج نیست وجود عبارت

۱ ـ شرح قیصری برفصوص ص ۳۵

۲ ـ دستورالعلما ج ۱ ص ۱۶۲ـ درةالتاج بخش ۳ ص ۹۰

۳ دستورالعلماء ج ۱ ص ۱۶۵

از مفهوم اعتباری است که موطن آن ذهن است [۱]

امکان ـ این کلمه از نظر مفهوم عامی آن مقابل امتناع است وعبارت ازسلب ضرورت ازجانب مخالف ویاسلب ضرورت ازطرف عدم ویاسلب امتناع ذاتی ازجانب موافق است چنانکه گویند فلان امر ممکن است یعنی ممتنع الوجود نیست وعدم برای اوضروری نیست ومعنای خاصی آن که امکان خاص باشد عبارت ازسلب ضرورت هم ازجانب موافق وهم ازطرف مخالف میباشد وبعبارت دیگر سلب ضرورت ازطرف وجود وعدم ومعنای آنکه گویند فلان امر ممکن است این است که وجود وعدم هیچکدام برای آن ضروری و حتمی نیست ولااقتضائی محض است یعنی نه مقتضی وجود است ونه مقتضی عدم

اهل معقول از کلمهٔ امکان این معنی را میخواهند وازهمین جهت است که امکان خاص گویند ویاازجهت آنکه اخص از اول است. فلاسفه مفاهیم ذهنی را ازنظر انتساب آنها بخارج بر سه قسم میدانند وبعبارت دیگر چون مقسم را امر ذهنی قرارداده اند ازآن جهت سه قسم حاصل شده است

۱ ـ وجوب بالذات. مراد ازوجوب امری است که تحقق آن درخارج ضروری بوده و عدم آن ممتنع باشد وبذاته وبدون توجه بامری دیگری خود مصداق موجودیت باشد

۲ ممتنع بالذت مفهومی است که تحقق آن درخارج ذاتا محال باشد

۳ ـ ممکن بالذات امری که تحقق وعدم تحقق برای آن درخارج یکسان باشد وبعبارت دیگر بالذات نه وجود برای او ضروری وحتمی است ونه عدم وهریك ازدوطرف وجود وعدم مستند بعلت وغیر است ولکن هرگاه مقسم را خارج قرار دهیم نه ذهن دوقسم زیاد تر نخواهد داشت لکن آنچه وجودش بالذات ومن ذات ولذات است که خود فی نفسه مصداق موجودیت است واجب بالذات است دیگر آنچه وجودش بالغیر است ممکن ذاتی است که بالذات لااقتضا است وبالغیر موجود ومعدوم میشود [۲]

۱ ـ اسفار ج ۳ ـ ص ۱۱

۲ ـ اسفار ج ۱ ـ ص ۱۹ـ۳۵ ـ واعلم ان معنی الامکان فی الماهیات سلب الضرورة الوجود والعدم عن الشیء وهوصفة عدمیة ـ رسائل ملاصدرا ص ۱۱ ومعنی الامکان فی الوجودات الخاصه الفائضة عن الحق یرجع الی نقصانها وفقرها الذاتی و کونها تعلقیة الذوات ـ رسائل ص ۱۲

امکان استقبالی ـ امکان استقبالی حال ووصف ممکن است برحسب آینده و سلب کلیه ضرورات فعلی است [1]

امکان استعدادی ـ امکان‌استعدادی عبارت از کیفیت‌استعدادی است که‌موجب تیهؤ ماده برای صور واعراض است‌بطور متعاقب وقابل شدت وضعف‌است وبه‌تعریف‌دیگر کمال مابالقوه ازآن جهت که بالقوه است‌وباعتبار امر مستعد استعداد میگویندوباعتبار مستعدله امکان استعدادی مینامند ودرهر حال‌امکان استعدادی‌نیز(درمقابل‌امکان‌ذاتی است که ازحالات سابقهٔ بروجود است وقابل شدت وضعف نیست وامرعدمی است و وبرحسب ماهوی شیء‌است) امری‌است موجود درمستعدوقابل شدت وضعف وبنام‌امکان وقوعی هم‌نامیده‌اند .

فاضل قوشجی گوید امکان استعدادی عبارت ازتهیؤ ماده برای کمال‌است‌بواسطه تحقق بعضی ازشرائط ورفع بعضی ازموانع وبرحسب قرب وبعد از مستعدله قابل شدت و ضعف‌است .[2]

امکان اشرف ـ بعداًدر زیر عنوان‌قاعده امکان‌اشرف‌بیان خواهد شد که‌اشراقیان گویندهر گاه‌موجوداخسی‌یافت‌شود که‌ممکن‌اخس گویندبالضرورة‌والالتزام‌العقلی بایستی ممکن اشرف قبل‌ازآن موجودبوده باشد وبعبارت‌دیگر وجود ممکن‌اخس‌کاشف ازوجود قبلی‌ممکن‌اشرفی‌میباشد زیرادرنظام‌وجودهرمرتبهٔ مادونی‌ظل وسایه‌وشبهی‌از مرتبهٔ‌مافوق

۱ ـ سفار ج ۱ ـ ص ۱۹ ـ ۳۵ والامکان‌الاستقبالی‌سلب‌الضرورات جمیعا حتی الضرورة بشرط‌المحمول لکونه معتبرافی‌الاوصاف المستقبلة للیشیءـ‌شرح‌منظومه ص۶۳

۲ ـ اسفار ج۱ص ۵۷ـ دستورالعلماءِ ج ۱ ص۱۹۱

وقدیوصف الامکان بالاستعدادی و هو بعرفهم سوا اسعداد فان تهیؤالشیء لصیرورته شیئاً آخرله نسبة‌الی‌الشیء‌المستعدوله نسبة‌الی‌الشیء‌المستعدله‌فبالاعتبار‌الاول‌یقال‌له‌الاستعداد فیقال‌ان‌النطفة مستعدة للانسانیة وبالاعتبار‌الثانی یقال له‌الاستعداد فیقال ان‌النطفه‌مستعدة للانسانیه وبالاعتبار‌الثانی یقال له‌الامکان الاستعدادی فیقال‌الانسان یمکن‌ان‌یوجد فـی النطفه ـ شرح منظومه ص ۷۷

است‌ومرتبه اخس ظل مرتبه‌اشرف‌است وبنابراین‌اگرممکن‌اخسی که‌ناسوت‌باشد موجود باشد لازم‌است که‌ممکن اشرف که به‌ترتیب عالم‌مثال وملکوت‌وجبروت‌است موجودباشدو ازاین‌راه‌بسیاری‌ازمسائل فلسفی راتوجیه وتفسیرمینمایند[1]

امـور عامه ـ مسائلی که اختصاص بیك قسم‌ازموجودات نداشته باشد مـانند وحدت ،شیئیت، کلیت،جزئیت،ماهیت،علمیت‌وغیره‌راامورعامه‌میگویندوبحث ازآنهارابحث ازامورعامه والهیات بمعنای اعم نامیده‌اندمثلا در الهیات‌بمعنای‌اعم‌بحث از وجود وموجود بطور کلی‌میشودوشامل‌وجودواجب‌وممکن‌وعقول ونفوس‌وفلکیات‌وعنصریات وغیره میشود وهمینطور بحث‌آن‌ازوحدت‌مخصوص‌بوحدت‌درامورخاص‌نیست بلکه کلی‌است‌وبحث‌آن در ماهیت‌مخصوص‌بماهیت‌خاص‌نیست‌بلکه‌بحثی‌است کلی‌ازماهیت‌بطورمطلق‌وهکذاتمام‌مباحث امورعامه‌مباحث کلی‌است‌وناظربامری‌خاص‌نیست‌درمقابل‌الهیات‌بمعنای‌اخص که مثلابحث ازعلم‌حق ویانفس‌انسان‌وغیره‌میکند [2]

مهـات اربعـه ـ مراد عناصر اربعه‌است رجوع شودبکلمهٔ‌آباء [3]

امهات‌مطالب ـ امهات‌مطالب یعنی اصول‌پرسشها‌ـ‌اهل‌نظر گویند درمقام‌تحقیق وشناسائی اشیاءِ سه نوع پرسش بکار برده میشود ویادرسه مرحله پرسش میشود که آنها را امهات واصول مطالب نامیده‌اند ازاین‌قرار :

۱ ـ مطلب«ما»یعنی سئوال وپرسش بوسیله«ما» وآن نیزدوقسم است یکی سئوال ازماءِ شارحه که مطلوب‌ازآن شناسـائی شرح‌اسم ومعنای لغوی شیء موردنظر است‌دیگر مطلب «ما» حقیقیه که‌مطلوب‌ازآن پرسش شناسائی وحقیقت‌وماهیت‌منظوراست

۲ ـ مطلب«هل»یعنی‌سئوال‌بوسیله«هل»وآنهم‌بردوقسم است‌یکی مطلب‌هل‌بسیطه که مطلوب‌پرسش‌ازوجود شیء منظور است فی نفسه ودیگری‌مطلب‌هل‌مرکبه که‌مطلوب

۱ ـ شرح‌حکمة‌الاشراق ص۳۶۷ شرح منظومه‌ص۱۹۷

۲ ـدستورالعلماءج۱ص ـ۱۷۸

۳ ـ فتکون الامهات اعنی‌العناصر الاربعة ذی الموالیة‌ـ‌الاربعه شرح منظومـه ص۲۷۳ حاجی‌موالید را جهار نامیداند که عبارت ازمعدن‌ونبات‌حیوان‌وانسان‌باشد .

شناسائی وجود چیزی است برای شیء منظور –

۳ – مطلب «لم» که عبارت ازسؤال ازدلیل است وآن نیز بردوقسم است یکی مطلب ثبوتی که مطلوب ازآن شناسائی علت ثبوت موضوع است و دیگر «لم» اثباتی کـه مطلوب لم شناسائی علت حکم است[1]

ماحصل سخن آنکه اهل معقول گویند اساس کلیه تعاریف سه امر است که بـادر نظر گرفتن آنکه هر یك ازآن سه امر بردوقسم اند مجموعاً شش امر میشود.

۱ – پرسش ازشرح اسم شیء مورد نظر که سؤال از «ما» شارحهٔ گویند چنانکه سؤال شود «ما الخلاء وما الانسان .»

۲ – پرسش ازماهیت واجزاء ولوازم) ذاتی شیء منظور کـه پرسش بـوسیله «مـا» حقیقت گوینـد چنـانکـه سؤال شود« ماالحرکـة وماالمکان» یعنی مـاهیت حـرکت و مکان چیست

۳ – پرسش ازوجود شیء که سؤال بوسیله «هل» بسیطه است چنانکه گویند «هل المکان موجودة»

٤ پرسش ازمحمولات وجودی اشیاء که درحقیقت سؤال ازوجود مقید است چنانکه گفته شود هل الانسان موجود له الکتـابة

٥ – پرسش ازچرائی شیء درمرحله ثبوت یعنی سؤال ازواسطه در ثبوت چنانکه سؤال شود «لم کان الانسان ضاحکا» ومراد واسطهٔ درثبوت باشدنه سؤال ازعلت غائی

٦ – پرسش ازچرائی وواسطه دراثبات چنانکه گفته شود «لم صـار الانسان ضاحکا» و مراد سؤال ازعلت غائی است .

شیخ الرئیس گوید :اصول پرسشها منحـر به همین چهار اصل نیست وبواسطه من و این ومتی وای وایان و کیف نیزپرسش میشود چنانکه بواسطه کلمهٔ ای پرسش از امتیاز جوهری اشیاء میشود و بوسیله کیف پرسش از کیفیت اشیا شده و بواسطهٔ این پرسش ازتعیین

۳ – دستور العلماء ۱۸۰ – ۱۸۷

حصول درمکان وبواسطهٔ متی پرسش ازحصولاتی درزمان خواهدشد .[1]

ان وانیت یعنی وجود ودلیل «انی» یعنی برهانی که بواسطه آن ازوجود بر مـوجد استدلال میکنندوازاثر بموثر میرسند

آن –حد فاصل میان گذشته و آینده راآن میگویند که درحقیقت نهایت زمـان گـذشته و بـدایت آینـده است :«انیات» یعنـی وجـودات و تحققـات انیات محضه» یعنی وجودات محضه فلاسفهٔ گویند نفس وآنچه برتر وبالاتر از نفس است که عقول ومـا فوق عقول یعنی اسماء وصفات حق باشد «انیات محضه اند» یعنی برخلاف سایر موجودات که مرکب ازوجود وماهیت اند آنهاوجود بسیط وتحقق محض اند وترکیب وعدم وظلمت در آنها راه ندارد وغیر مشوب باماهیت وعدم ونقص وفقر اند وفعلیات محضه اند زیرا تمام آنچه برای اشیاءِ دیگر بالقوه است برای آنها بالفعل است وازآن جهت حالت منتظرهٔ درآنها نیست و نقصی ندارند که بخواهند کامل شوند وفقیر نیستند که بخواهند بی نیاز شوند وتحقق وفعلیت محض اند وغیر آنها دارای دوجنبه اند یکی جنبه قوت و دیگـری جنبه فعلیت یکی جنبه فقر وجودی ودیگری جنبه وجودی واز این جهت است که درمعرض کون وفساد وحرکت وتغیر وتبدل هستندوازفقر بطرف غناوازنقص بطرف کمال گرایند[2]

ضمناً کلمه انائیت یـا انانیت کـه در کلمات فلاسفه دیـده میشود مرادامری است که حافظ وحدت شخصیه وهویت وجودیه است

٤ – اس المطالب للناس فی استعلام الشیءِ ثلثه علمو کل منهم اثنان فالکل ستة فما قسمان احد هما هوالشارح وثانیهما هوالحقیقی فیطلب بماالشارحه اولا شرح مفهوم اللفظ مثـل مـا الخلاء وماالعنقا و بماالحقیقه تعقل ماهیة النفس الامر منه مثل ماالحرکه وماالمکان وهی بسیطا انما سمی بسیطاً لان المطلوب بـه وجود الشیء والوجود المطلق بسیط و مـرکبا ثبت لان المطلوب به الوجود المقید کالکتابة والتعجب ونحو هما للانسان والوجود المقید مرکب من الوجود والقیـد لمیـة ثبوتاً اثباتاً حوت ای یطلب بلم علة الحکم والواسطه له وهی قسمان واسطه فی الثبوت وواسطه فی الاثبات شرح منظومه ص۳۱

۲ – اسفار ج۳ ص ۹۸

بعضی ازفلاسفه‌میگویندآن امرنفس است وعده دیگر میگویند اجزاءِ اصلیه‌است
که همواره بابدن باقی مانده ودرآخرت نیزمحشور میشود وبنابراین آنان اجزاءاصلیه
را که شرح آن گذشت انانیت اشخاص میدانند

انتفاش ـ رجوع شود بکلمه تکاشف

انتقال ـ کلمه انتقال گاه اطلاق‌میشودبرحصول امری در امری دیگرمانند
انتقال صورت مائی بصورت هوائی وانتقال جنین بانسان

و گاه‌اطلاق میشود برزوال حالتی‌وحصول حالتی دیگر مانند آنکه انسان جاهل
عالم شده که ازجهل بعلم انتقال یافته‌است وبرامری که مکانی راترك وبمکانی‌دیگررود
نیز انتقال گویند .

انتقال اعراض ازمحلی بمحلی‌واز موضوعی بموضوعی دیگر محال است باین معنی
که عرض که‌پایدار بمحلی خاص‌میباشد بعینه بمحل دیگری منتقل نمیشود [1]

انحلال ـ یعنی برهم ریختن‌ومتلاشی‌شدن فلاسفه میگویند انحلال‌هرموجودی
بواسطه بطلان صورت آن محقق میشود وانحلال‌هر امر مرکبی بوسیله بطلان صورت
ترکیبی‌آن حاصل میگرددنه‌بواسطه فناء واجزاءِ آن زیرااجزاء درهرحال ازبین نمیرود
بلکه صورتی رارها کرده ومتلبس بصورت دیگری میشود

انسان عقلی ـ چنانکه درزیرعنوان کلمه ارباب‌اصنام بیان شد .

افلاطون گوید : انسان‌حسی‌صنم‌ونمونه وپوتوی‌ازانسان عقلی‌استو کلیهٔ‌موجودات
طبیعی اصنام‌موجودات‌عقلانی‌وروحانی هستند وبرای انسان افرادی است‌حسی‌وفردی‌است
عقلانی افراد حسی صنم ونمونهٔ فردعقلانی‌هستند .

میرداماد گوید انسان عقلی‌روحانی بوده وجمع اعضاء آن نیزروحانی‌استوانسان
طبیعی قشر و غلاف انسان محشور درآخرت است وباز گفته شده‌است که انسان طبیعی
ظل وشبه انسان نفسی اخروی است .

آنچه از کلمای فلاسفه بدست می‌آید آنکه آنان برای انسان سه وجودقائل‌اند

١ ـ دستورالعلماء ج١ص ـ ١٩٤

الف انسان حسی که درمعرض فساد وفناء وزوال است .

ب ـ وجودعقلانی که همواره ثابت‌بوده وحقیقت انسان حسی‌است .

ج ـ وجود شبهی برزخی که فاصلهٔ میان آندو است که انسان نفسی‌هم مینامند .

انسان حسی ضم انسان‌نفسی وانسان نفسی ضم ونمونهٔ انسان عقلی‌است

انسان موجود بوجود حسی را انسان سفلی هم نامیده‌اند ودرهرحال گوید آنچه
محشور درآخرت است همان انسان برزخی است که انسان‌نفسی هم نامیده‌اند. [1]

آنچه از ظاهر کلمات فلاسفه فهمیده میشود اصطلاح انسان سفلی از اطلاقات
افلاطون است .

انسان کبیر ـ جهان وجود رابانظام جملی‌خودعرفاء تعبیر بانسان کبیر کرده‌اند
چنانکه ازانسان بمعنای حیوان ناطق تعبیر بعالم صغیرشده‌است‌ازآن جهت که‌تمام‌اعضاء
رئیسهٔ جهان بزرك درانسان موجود است وبالعکس [2]

باین‌معنی که‌نسبت‌عقل‌اول‌رابعالم بزرك بمثابهٔ روح نسبت‌ببدن‌انسان‌ونفس کلیه را
بمنزله قلب عالم بزرك میدانند .

انطباع ـ انطباع نزداهل‌معقول بمعنای‌حلول‌اجزاءچیزی‌درچیزی‌دیگراست‌وبه‌همین
معنی‌استقول بانطباع‌درموردحصول‌علم ووجودذهنی‌ودرابصار. درموردوجودذهنی کسانیکه
قائل‌بانطباع اندمیگویند شبهی‌ازموجودات‌خارجی‌درقوه‌مدرکه‌وذهن‌انسان‌منطبع‌میشویعنی
حلول‌میکند.درموردابصارپیروان‌انطباع‌میگویند شبه اشیاءخارجی‌دربصرمنطبع‌شده وازاین
راه ابصار حاصل‌میشودنهایت درموردوجود ذهنی‌وابصار بنابرقول بانطباع‌حلول عین‌اجزاء

١ اسفار ج ٣ص‌ـ٥٨ قبسات١١٣ ـ اسفار ج٤ ـص١١٤

٢ ـ لابدان‌یعرف‌ان‌نسبة‌العقل الاول الی‌العالم‌الکبیر وحقایقه بعینها نسبة‌الروح‌الانسانی
الی‌البدن‌وقواه وان‌النفس‌الکلیة قلب‌العالم‌الکبیر کماان‌الناطقه قلب‌الانسان ولذالك‌سمی
العالم‌بالانسان‌الکبیر ـ شرح‌منظومه‌ص٢٨ میبدی‌درمفاتیح خود که مقدمه شرح برد یوان
است گوید صوفیه گویند مجموع فلکیات وعنصریات بمنزله یك‌بدن است که عقل اول
روح اواست ونفس کلیه قلب‌او وروحانیات و کواکب وثوابت وغیرآن‌قوای‌او

شیء خارجی نیست بلکه شبه آنهاست

و گاه انطباع رابمعنای حلول‌عین اجزاء گرفته‌اندودرمحل خودبیان‌خواهدشد که انطباع باین معنی محال است:

انفصال ـ انفصال یعنی گسسته بودن درمورد چیزی که ازشأن آن پیوسته‌بودن است وبعبارت دیگرانفصال درمقابل اتصال بوده وبمعنای عدم اتصال‌است در مورد چیزی که شأن آن اتصال است وچون انفصال مقابل اتصال‌است‌فلاسفه گویند: «الانفصال‌لایقبل الاتصال» زیرا شیء بامقابل خودجمع نمیشود چه آنکه انفصال‌راضداتصال بدانیم‌یاتقابل آندورا تقابل‌عدم وملکه بدانیم ودر هردوصورت اتصال قبول انفصال نمیکند زیراقابل باید بعدازقبول‌امری بامقبول خودجمع‌شودوموقعیکه انفصال‌باشد اتصال از بین میرود و بالعکس. این قاعده که یکی ازفروع‌قاعدهٔ کلیه«متقابلان‌دوامری‌هستند که ازجهت‌واحد ودر محل واحد جمع نمیشوند»

فلاسفه ـ بمنظور اثبات وجود هیولای اولی دراجسام بیان میکنندباین بیان که گفته اند ماجسمی واحد را میتوانیم باختیار خوددونیم کنیم وبدین ترتیب‌دوجسم موجود میشود دراین صورت سئوال میکنیم که آیاجسم واحد زائل ودوجسم دیگر حادث شده است‌مسلم‌جواب‌منفی‌است‌زیرابالوجدان‌میدانیم که‌همان‌جسم واحددونیم شده‌است‌ودوجسم شده است مجددا سئوال میکنیم که آیا آن دو جسم عین آن یکجسم اند باز جواب منفی است زیرا بالحس درمیابیم که اول یکجسم بوده‌است واکنون دوجسم شده است و بحکم این قاعده که «**الاتصال لایقبل الانفصال**» وبالعکس نمیتوانیم‌بگوئیم که جسم متصل واحد قبلی‌منفصل شده‌است وقبول انفصال کرده‌است وبعینه همان جسم اول است‌به اضافه انفصالی که عارض آن شده‌است پس‌ناچار باید درجسم یك‌امری باشد که بااتصال وانفصال هردو موجود باشد وآن امرقابل انفصال واتصال باشد وآن غیرازصورت جسمیه است زیرا گفته‌شد که صورت جسمیه‌زائل شد ودوصورت جسمیه دیگر موجود شد یعنی صورت جسمیه قابل‌انفصال نیست پس‌آن امری که قابل‌اتصال وانفصال است ودرهرحال درجسم موجوداست هیولااست .

انفعال یاان ینفعل ـ انفعال یکی از مقولات‌نه‌گانه عرضی‌است وعبارت‌ازتأثری است که از فاعل درمنفعل حاصل میشود وبعبارت دیگرانفعال بمعنای قبول‌اثر و متأثر شدن امری‌است ازامری دیگرمانندتأثر آب‌ازآتش«تسخن‌آب ازآتش»چنانکه‌فعل‌عبارت ازمؤثریت چیزی است درچیزی دیگر مانند تأثیر آتش درآب ودرهرحال هرچیزی که درچیزی دیگرتأثیر کند حالت مؤثریت‌شیء رافعل ومتأثریت‌شیء دیگر را انفعال یاان ینفعل مینامند

انفعالات وانفعالیاتـ کیفیات‌محسوسه‌بیکی‌ازحواس هرگاه‌ازامورراسخه‌باشند یعنی باسرعت زائل نشوند انفعالیات نامیده‌اند واگر از کیفیات راسخه‌نباشند وباسرعت زائل شوند انفعالات مینامند مانند زردی ترسان «یاء» در کلمه انفعالیات‌برای تأکید و مبالغه‌است [1]

انقلاب ـانقلاب‌درعناصر بمعنای‌تبدیل صورتی بصورت دیگراست که‌کون‌وفساد نامیده‌اند :

آخوند گوید انقلاب صورت بصورت دیگر بطور تدریج انجام میشود نه بطور دفعی وبواسطه حرکت جوهریه که در هیولای احسام است به نحو ممتد و تدریج‌متحقق میشود واگر حرکت جوهریه نمیبود انقلاب محال بود زیرا ممکن‌نیست که مثلا بطور دفعی صورت آب تبدیل بهواشود بلکه این عمل باحفظ وحدت مادهٔ مخصوص‌و متشخص بطور تدریج انجام میگردد واگر دفعی میبود وحدت اشیاء محفوظ نمی‌بود چنانکه طفل دراثر تبدلات خاص تدریجی جوان وپیر میشود ودرعین حال وحدت شخصیه و هویت او محفوظ میماند بطوریکه گویندهمان طفل‌است که مردشده‌است [2]

شیخ‌الرئیس نیز گوید مراد از انقلاب عین آن نیست که‌امری معدوم شده‌وامری دیگر موجود شود بدون‌آنکه ازشیء اول چیزی باقی ماند واگرچنین باشد باید گفت امری معدوم شده وچیزی دیگر حادث شده‌است ونتوان منقلب‌الیه را منسوب به منقلب

۱ ـ دستورالعلماء ج‍ـ ۱ ـ۲۰۵

۲ ـ اسفارج ۲ ص۹۰

عنه دانست در صورتی که چنین نیست و ما گوئیم مثلا آب است که تبدیل بهوا شده‌است .

بلکه مراد ازانقلاب آن‌است که آنچه موصوف بصفت‌خاص است همان‌امرموصوف به صفت دیگر شده‌است وقهرا چیزی ازشیء اول باقی مانده که درشیء دوم موجود است وهمان امراست که مصحح‌انتساب شیء دوم به‌شیء اول‌است [1]

انواراسفهبدیه — مراد نفوس ناطقه است اعم از نفوس ناطقهٔ فلکی یا انسانی [2]

انوار قاهره — شیخ اشراق عقول مجرده را بطور مطلق‌اعم ازطولیه وعرضیه انوار قاهره نامیده‌است توضیح آنکه گوید ازنورالانوار(ذات حق) بلاواسطه نوراول‌صادر شده است واز نور اول ازجهت شهودش ذات حق را نور دوم واز جهت شهودش‌ذات خودرا نفس اول وازجهت شهودش ذات حق‌رابواسطه‌نوراول یک‌نورقاهر وبواسطه شهودش ذات حق را بلا واسطه نور اول‌قاهردیگر وبواسطه شهودش نور اول را یك نفس و بواسطه شهودش ذات خود را نفس دیگر و به همین ترتیب هر چه وسائط زیاد تر شود تکثرات زیادترمیشوند وعقول‌ونفوس طولیه خود منشأصدور انوار عرضیه‌اند ودر حال شیخ اشراق اصطلاح «انوار قاهره» را بر عقول بطور مطلق اطلاق میکند و از اصطلاح «الانوارالقاهرةالاعلون» عقول‌مجرده‌مترتبه‌طولیه رااراده کرده وقواهر عالیه نامیده است

انوار قاهره سافله — مراد ازاین اصطلاح عقول متکافئه‌عرضیه‌است که

---

۱ ـ شفا ج ۲ص ۴۵۰

۲ ـ فیکون مدبرها ای مدبر الافلاك نور مجرد ای‌عن‌المادة لاعن‌العلاقة و علتهامجردة عنها وقد نسمیه‌ای‌مدبرالفلك‌وهو نفسه‌الناطقه‌النورالاسفهبدیه لانه باللسان الفهلوی زعیم الجیش ورأسه والنفس‌الناطقه رئیس‌البدن وماقیه‌من‌القوی ولهذا کانت اسفهبدالبدن شرح حکمه‌الاشراق ص ۳۵۴

والنور الاسفهبد لایتصرف فی‌البرزخ الابتوسط مناسبة ماوهی ماله‌ای‌للنورالاسفهبد مع‌الجوهر اللطیف‌الذی سموه‌الروح-شرح حکمه‌الاشراق ص۳۶۱

ازآن تعبیر « بانوار متکافئه» هم‌شده‌است

همانطوریکه بیان شد فلاسفهٔ مشاء در مقام بیان ترتیب نظام آفرینش نظرباشکالاتیکه در زمینه تکوین‌موجودات ازذات‌حق‌پیش‌آمده‌است‌نظام‌آفرینش‌را ازمجردات‌شروع کرده‌اند توضیح آنکه در مقابل اصول مسلم خود که عبارت از اصل لزوم‌سنخیت‌میان‌معلول‌وعلت باشد با توجه به قاعدهٔ «الوحد لایصدر عنه الاالواحد» که مفادآن این است که امرواحد از جمیع جهات نمیتواند که منشأ معلولات‌متکثرهٔ مختلفه گردد بااین امر توجه کرده‌اند که‌چگونه حادثات وکائنات متکثره ازذات واحد من جمیع جهات پدید آمده است و با توجه باصل اول که لزوم‌سنخیت میان علت‌ومعلول باشد متوجه شده‌اند که‌چگونه ممکن است حوادث‌متغیره که دستخوش تحولات وتغییرات‌اند ازذات ثابت ازلی‌وابدی‌پدیدآیند بنابراین دو اشکال اساسی بر مبنای دواصل که پیش‌آمده است از این‌قرار

۱ کیفیت‌ارتباط حوادث‌بثابت

۲ کیفیت‌صدور متکثرات‌ازذات واحد

بمنظوردفع اشکال‌اول‌وحل آن‌فلاسفه هر یك نظریات خاصی ابراز کرده‌اند و برای دفع اشکال‌دوم‌نظم‌وترتیب خاصی‌برای جهان‌آفرینش‌قائل‌شده‌ومیگویند‌اول ما صدرعقل است وعقل مجرد وبسیط است‌و ابتدا یك عقل ازذات خدا صادرشد وطبعاً دوجنبه‌داشته که‌یکی جنبه‌امکان ذاتی ودیگری‌جنبهٔ‌وجوب غیری جنبهٔ اول‌ازجهت انتسابش‌بذات‌خود وجنبهٔ دوم ازجهت انتسابش بآفریننده‌ومبدءاول است

ازجهت‌انتسابش‌بذات‌خداومبدء اول عقل دوم و ازجهت امکان‌ذاتی وانتسابش‌به خودنفس اول و همین طور تابرسد بعقل دهم‌ونفس نهم که‌آنها را عقول ونفوس طولیه مینامند و از جهات متکثره دیگریکه خود بخود- میان عقول و نفوس طولیه حاصل میگردد عقول و نفوس عرضیه پدید میآیند اشراقیان ترتیب نظام‌وجودی‌مشائیان‌رابترتیبی که فوقابیان‌شد برمبنای اصل‌پذیرفته‌اند لکن‌میگویند. جهات متکثره بمراتب زیادتر ازآن چیزی است که مشائیان بیان کرده‌اند وازاین جهت عقول ونفوس غیرمحصوراند:

اشراقیان مجردات رااعم ازعقول ونفوس انوار مجرده نامیده‌اند وعقول رابطورکلی

«انوار قاهره»نامیده‌وعقول طولیه را«انوار قاهره اعلون» وعقول‌عرضیه را«انوارقاهرۀسافله» نامیده اند .

درهرحال بعد ازعقول ونفوس طولیه‌وعرضیه وصدور عالم اجسام‌درطرف‌جسمانیات نظام آفرینش عناصر وموالید شروع ودرطرف مجردات عالم‌نفوس ناطقه وملکوت‌واشباح مثالیه است .

انوارقاهره صوریه ـ مراد عقول عرضیه‌است که ازآنها تعبیربانوارقاهره سافله‌هم کرده‌اند چنانکه بیان شد .

انوارمجرده ـ شیخ اشراق ازمجردات یعنی عقول ونفوس تعبیربانوارمجرده کرده است وآنهارا انوار الهیه‌میداند[1]

انوارمجرده مدبره ـ مراد از انوار مجردۀ مدبره نفوس ناطقه‌است اعم‌ازنفوس ناطقۀ فلکی ویاانسانی وهرگاه باقید کلمۀ انسان ذکر وگویند «الانوارالمجردةالمدبرة فی‌الانسان» مراد نفوس ناطقۀ انسانی است وگاه تعبیر«بانوار مدبره متصرفه» کرده‌اند و مشائیان تعبیر بنفوس‌مدبره کنند درمقابل نفوس کلیه که‌درترتیب نظام آفرینش‌قائل‌اند[2] درکلمات شیخ اشراق ازنفوس‌ناطقه کایه تعبیر «بارواح مدبره» هم‌شده‌است

انوارمدبرۀبرزخیه ـ مراد نفوس ناطقۀ‌است وبرزخ ازنظراشراقیان اطلاق براجسام شده است .

انوارمتکافه ـ مراد عقول ونفوس عرضیه‌است

انیات‌بسیطه ـ مراد عقول ونفوس‌اند که وجودات محضه وبسائط‌اند

انیات تعلقیه ـ مراد وجودات ممکنات است که صدراازآنها تعبیر بوجودات تعلقی‌ارتباطی نموده‌است وبلکه صرف تعلق وربط میداند .

انیات‌روحیه ـ مراد موجودات روحانی ومجردات یعنی عقول ونفوس‌اند.

اوسط ـ حد وسط درصغری وکبرای قیاس راحد اوسط هم میگویند زیرااوسطه

۱ ـ شرح‌حکمةالاشراق ص۳۶۸

۲ ـ شرح‌حکمةالاشراق ص ۳۳٤ ـ ۳۵۱ ـ ۳٦۹ ـ ۳۰٤ ـ ۲۸۳

درسرایت وجریان حکم‌ازاکبرباصغراست .

اول ماخلق ـ اولین مخلوق‌رافلاسفۀ منشاء عقل اول میدانند ومیگویند «الاول لاماهیةله» یعنی ذات اول که مبدءالمبادی است وجود محض وبسیط است و اورا ماهیتی نیست ودر هرحال مشائیان اول ماخلق راعقل اول و اشراقیان نوراول یا قاهر اول نامیده‌اند .

حکماء فرس دومین مخلوق را«اردیبهشت» وسومین‌را «شهریور» و چهارمین را «اسفندارمذ»وپنجمین‌را «خرداد» وششمین را«مرداد» نامیده‌اند[1]

اولیات ـ تصدیقات وتصورات بدیهی وقضایای ضروری رااولیات میگویند زیرا حصول وبدست آمدن آنها ضروری بوده‌ونیازی بفکر وتأمل واستدلال‌ندارند .

ونیز از آن جهت اولیات میگویند که قابل تعریف نیستند و تعریفاتیکه برای آنها شده است‌همۀآنها تعریفات دوری‌است زیرا تمام مسائل برهانی بازگشت‌به‌بدیهیات می کنند وبدیهیات خوداصولی میباشند که نیازی به برهان‌ندارند مانندقضایای«النقیضان لایجتمعان ولایرتفعان » واصل«هوهویت» وغیره که‌ازقضایای‌اولیه‌اندومستنداکثربراهین واستدلالات‌اند[2]

اهرمن ـ حکماء فرس معتقد بدواصل بودند که یکی‌نور ودیگری‌ظلمت باشد و بعدا ظلمت را«اهرمن» ونوررا « آهورمزدا» نامیده‌اند و از آندو بخدای خیر و خدای شرتعبیر کرده‌اند .

وشاید اینکه بعضی ازفلاسفه از وجودتعبیر بخیرمطلق کرده‌اند منشأ آن همان فلسفۀ حکماء فرس درمورد خدای خیر وخدای شر باشد.

ای ـ مطلب‌ای یعنی‌پرسش ازمابه‌الامتیاز وفصل‌وجوهریت اشیاء چنانکه گویند «الانسان ای شییء هوفی‌ذاته یافی جوهره » ومراد این‌است که آنچه مخصوص به انسان

۱ ـ شرح حکمةالاشراق ص ۳۲۱ درکلمات شیخ‌اشراق‌نقل‌ازحکماءفرس درمقام‌نامگذاری موجودات مترتبۀ فقط نام‌موجود وصادراول تاششم برده شده‌است

۲ ـ اسفارج ۱ ـ ص۹۱

وازذاتیات مختصه اواست بیان شود .

ایجاد ـ دردستورالعلماء ایجاد مرادف باابداع آمده‌است

صدرا میگوید : غرض از ایجاد عالم ایصال‌هرممکنی بکمال مطلوب خودمیباشدو بعبارت دیگر غرض از ایجاد افاضهٔ جود وسیر ممکنات ازمراتب دانیهٔ خود باعلی‌مرتبهٔ کمال وبدرجهٔ خیر محض ووصول باعلی مراتب ممکن میباشد ودرهرحال‌صدرا ایجاد را مرادف باخلق‌قرار داده است ولکن ازبرٖرسی کلمات او و سایر فلاسفه مستفاد میشود که ایجاد اعم ازابداع واختراع وتخلیق بمعنای اخص‌میباشد[1]

ایس ـ ایس یعنی وجود درمقابل لیس یعنی عدم:

ایس دهری ـ ایس دهری یعنی وجود دهری میرداماد میگوید فلك‌اقصی ازجو لیس مطلق وجوف عدم‌صریح خارج ودرفضای ایس دهری قرار گرفته‌است .

ایساغوجی ـ ایساغوجی کلمهٔ مرکب است واز سه جزء ترکیب‌یافته‌است :

۱ ـ ایس

۲ ـ اغو

۳ ـ اجی

معنای جزء اول «تو»

معنای جزء دوم «من»

وجزء سوم«انجا» میباشد وبعد ازترکیب از معنای اصلی‌خود نقل شده و بمعنای کلیات خمس آمده‌است

بعضی میگویند کلمهٔ ایساغوجی یك کلمه است ومعنای آن«گل پنج‌برك است» وازاین‌جهت به کلیات خمس اطلاق شده‌است ودرهر حال کلمه ایساغوجی‌یونانی‌بمعنای گل پنج برك است [2]

این ـ این یکی از مقولات نه‌گانه عرضی‌است وآن عبارت‌ازبودن‌چیزی است

۱ ـ دستورالعلماء ج ۱ ـ ص۲۲۳ـ اسفارج ۲ ـ ۱۵۹

۲ ـ دستورالعلماء ج ۱ ـ ص۲۲۷

درمکان‌معین ومخصوص

بعضی‌میگویند« این» عبارت‌ازنسبت‌چیزی است‌بمکان

شیخ میگویند «این» بردوقسم‌است یکی‌حقیقی که عبارت ازبودن‌شیء استدرمکان معین ومحدود ومخصوص بخود ودیگری غیر حقیقی وآن عبارت از بودن شیء است در مکان بزرگتراز‌خود[1]

۱ـقطب‌الدین گویداین‌بودن‌شیءاست‌در مکان‌ـ درةالتاج بخش سوم‌ص۹۷
حاجی گویدهیئة‌تحصل‌من کون‌الشیءفی‌المکان این ـ شرح منظومه‌ص۱۳۸

ب

باطل – این کلمه‌درمواردی چند بکاربرده میشودالف-هر امری که‌نادرست‌باشد ب-امریکه مورداعتناو توجه‌نباشدج-امریکه‌بی معنی ولغو باشد

از نظر فلاسفه هر فعلیکه مطابق وموافق باغایت مناسب آن نباشد یعنی مناسب با غایت مالا جله الحرکة نباشد باطل است وبعبارت دیگر هرگاه غایت مناسب بامبادی فعل محقق نشود آن فعل انجام شده باطل است

بعضی بدون‌قید کلمهٔ مناسب‌میگویندهرگاه‌فعلی‌منتهی‌بغایت‌مطلوب بغی‌مالاجله الحرکة نشود آن فعل باطل است

باعثه – یکی از قوای‌محرکهٔ حیوانی راقوهٔ باعثه یاباعثه بطورمطلق نامیده‌اند و آن عبارت ازقوهٔ‌ایست که بدنبال قوة شوقیه حاصل وانگیزندهٔ حیوانات برای انجام فعل میباشد [1]

بحت – این کلمه‌در سخنان فلاسفه مرادف با محض آمده است چنانکه گویند ذات حق وجودبحت است یعنی وجودمحض وغیرمشوب باماهیت‌است‌یعنی‌مرکب ازدو وامر که یکی وجود ودیگری ماهیت‌باشد نیست و یاگویند نفس و موجودات بالا تر ازآن وجودات بحته‌اند یعنی‌ازجهت تجردمحضی که دارندمثل آنکه وجودات‌محضه غیرمشوب

۱ دستورالعلماء ج ۱ص۲۲۸

ومخلوط با ماهیات‌اندو درهرحال‌بعضی اوقات باشیائیکه‌درمرتبهٔ وجودی‌اعلی و اشرف‌اند مانند عقول ونفوس مجرده وجودات بحته گویند

بخت – این کلمه اغلب مرادف باکلمه اتفاق آمده‌است‌وچنانکه اشاره‌شد بعضی ازفلاسفه مانند ذیمقراطیس‌معتقد بودند که کرات و عوالم نامتناهی نبوده و ازبرخورد عدهٔ زیادی از اتمها بر حسب اتفاق بوجود میایند.وجودات وکائنات عالم تابع غایت و غرضی نیستند و منبعث از علل خاص و تابع نظام‌معینی نمی باشند این عده را قائلین به‌بخت و اتفاق نامیده‌اند [1]

بداء – یعنی ظهورامری یا رأیی بعد از خفاءآن. این مسئله یکی از مسائل کلامی است ومبنای بحث آن چنین است که ایا بداء درباره خدای عالم جائزاست یا نه باین معنی که ممکن است خدای متعال امری‌را مقرر گرداند و بعداً انصراف حاصل کند متکلمان‌اغلب میگویند انتساب بداء باین معنی بذات‌حق درحکم کفراست واز طرفی‌خود درشرایع این گونه اموردیده شده است لذا در فکر توجیه و تفسیر آن در باره ذات حق افتاده‌اند و گفته‌انه بداء در مورد خدا باین معنی است که بندگان امری و حکمی را طوری تصور کنند وحال آنکه در لوح محفوظغیر ازآن باشد وچون آنچه مرقوم‌در لوح محفوظ است از بندگان مخفی است لذا توجه‌بدان ندارند وخلاف آنرا در لوح محو واثبات ویا عالم‌قدر مشاهده میکنند و موقعی که برای آنان آنچه در لوح محفوظ مضبوط و مرقوم است معلوم و خلاف آنچه فکر میکنند اشکار گردید فکر میکنند بداء حاصل شده است

بدائیه – یعنی کسانیکه در حق خدا بدأرا جایز میدانند و گفته‌اند که مانعی نیست که خدا حکمی را صادر کرده و بعد از مدتی مخالف‌آن حکمی دیگر صادرنماید وکاری را بخواهد و قبل از انجام آن خلاف انرا بخواهد

بدعت – هر امر تازهٔ را بدعت گویند بدعت در امور مذهبی باین معنی است که کسی خلاف اصول مسلمه مذهب امری را ایجاد ووارد در مذهب نماید

۱ ـ شفاج۱ـ ۲۶

بدیهی – تصورات وتصدیقاتیکه حصول آنها متوقف بر کسب و استدلال نباشد بدیهیات‌مینامندو آنها بر شش قسم‌اند.

الف–اولیات

ب–فطریات

ج–مشاهدات

د–متواترات

هـ – حدسیات

و–تجربیات

برزخ – درلغت‌به‌معنای‌حائل وواسطه‌میان دوچیزاست‌وعالم مثال‌رااز آن جهت عالم برزخ‌میگویند که حاجز میان‌اجسام کثیفه وعالم ارواح مجردۀاست وحد فاصل‌میان دنیا وآخرت را نیز برزخ میگویند

برازخ خاضعه – این اصطلاح‌را شیخ‌اشراق‌بر عناصر جسمانی‌اطلاق کرده‌است باعتبار آنکه عناصر جسمانی در مقابل افلاك و اجرام‌علوی خاضع بوده ومتأثر ازبرازخ علویه‌اند.

گاهی از عنصریات‌تعبیربه«برازخ قابسه» شده است باعتبار آنکه عنصریات انوارخودرا از افلاك اقتباس مینمایند.

برزخ خافی – کلمه خافی مرادف بامظلم است درکلمات شیخ اشراق کلمۀ خافی گاه بدنبال جسم آمده است«الجسم الخافی» وگاه بدنبال برزخ «البرزخ الخافی»و در هرحال مراد جسم غیر منیرومستنیر است که گاه از آن تعبیر به « الجوهر الغاسق » کرده است

برازخ‌قاهره – مراداز برازخ قاهره افلاك و اجرام علوی اند که مسلط‌بر عناصر وعنصریات و موالید ثلثاند.

گاهی از افلاك تعبیر به برازخ علویه‌شده است در مقابل‌برازخ‌سفلیه که اطلاق برعناصر

شده است[۱]

برزخ مثالی – مراداز‌اصطلاح برزخ مثالی عالم مثال است که‌برزخ میان‌عالم ارواح مجرد وجسمانیات است

وبرمرتبۀ کمال روح حیوانی که‌فاصلۀ میان نفس ناطقه وروح حیوانی درمرتبۀ پست است اطلاق شده است.

وبرروح حیوانی درمرتبۀ اول وادنای خود ازآن جهت که فاصل میان قلب و روح انسانی است اطلاق شده‌است[۲]

محی الدین عربی کلمۀ برزخ را در دو مورد بکار برده است یکی عالم برزخ که محل انتقال ارواح بعد ازمفارقت ازبدن میباشد ودیگری حد فاصل میان‌ارواح‌مجرده‌واجسام.[۳] شیخ‌شهاب الدین کلمۀ برزخ را بطورمطلق بر اجسام اطلاق کرده است‌او از وجود تعبیر بنورو ازماهیت تعبیربه ظلمت‌واز جسم تعبیربه برزخ کرده است[٤]

۱–واماحکماءِالا شراق فیعبرون‌عن‌الاجسام‌الفلکیه‌و العنصریه‌بالبرازخ العلویه‌والسفلیه و اماعندنا وعنداهل‌الشرع‌واهل‌المعرفة فاالبرازخ‌هوالصورة المجردة عن‌المادة دون‌المقدار –شرح‌منظومه ص ۱۸۳

البرازخ العلویه یعنی الافلاك–شرح‌حکمة‌الاشراق ص۴۰۲– وان‌اقتضی‌البرزخ ای الجسم شرح حکمة الاشراق ص ۳۰۰

۲– اسفار ج ٤–ص ۱۱٦

۳–اسفار ج۱–۱۰۸علیك ان تعلم ان‌البرزخ الذی یکون فیه‌الارواح‌بعدالمفارقة‌من‌النشأة الدنیاویة هو غیر البرزخ‌الذی‌بین‌الارواح‌المجرده‌وبین‌الاجسام‌شرح فصوص قیصری ص ۳۲

٤– کل جسم اما ان‌یکون فارداً ای منفرداً یعنی‌البسیطة‌وهوما لا ترکیب فیه من برزخین مختلفین‌کالافلاك‌والعناصرواماان‌یکون‌مزدوجاً‌ای‌مرکباً‌اذ‌الازدواج‌هوالاجتماع والترکیب کالموالید الثلاثة و کل‌فارد اماان یکون حاجزاً وهوالذی تمنع‌النور بالکلیة وامالطیفاً‌و هوالذی لایمنعه اصلا واما مقتصداً وهوالذی یمنعه منعاً غیر تام– شرح حکمة‌الاشراق ص۳۰۲

برازخ مستقله – مرادازاین اصطلاح افلاک‌است درمقابل‌برازخ غیرمستقله که کواکب‌اندزیرا قدما کواکب‌را‌از جهت آنکه‌مرکوز در ثخن‌افلاک میدانستندبرازخ غیر مستقله نامیده‌اند وهمانطورکه بیان شد ازمجموع افلاک و کواکب تعبیر به‌برازخ علویه کرده‌اند.

بعضی ازفلاسفه مشاءاصطلاح«البرازخ العلویه»رااطلاق کرده‌اند برعالم مثال

برزخ میت – مراد جمادات است [1]

برق – فلاسفهٔ قدیم درمورد کیفیت‌وچگونگی حدوث برق میگویند برق‌عبارت ازاشتعالی است که‌ازاصطکاک وبرخورد شدید مواد ترا بی‌دخان صاعد وانشقاقیکه در اثر مدافعهٔ مواد دخانی وترا بی‌حاصل میشود. [2]

برهان – برهان بمعنای حجت ودلیل است ونزدمنطقیان‌قیاسی‌است که‌مقدمات آن ازیقینیات‌باشد اعم ازآنکه ازبدیهیات یا اکتسابیات که منتهی بدیهیات میشودبـاشد برهان‌یکی‌ازضاعات‌خمس‌است رجوع‌شود بکلمهٔ ضاعات خمس. [3]

برهان‌اسدواحضر – یکی ازبراهین ابطال تسلسل رابرهان‌اسدواحضرمینامند وبیان‌آن ازاین‌قراراست

تمام سلسله غیر متناهی دراین حکم که هیچیك ازآن سلسله موجود نمیشوندمگرآنکه واحدی دیگر قبل ازآن موجود باشدمساوی‌ومشترك‌اندپس‌مجموع‌آنهاهم‌موجودنمیشوند مگرآنکه واحدی دیگر قبل ازوجود آنها موجود باشد وآن علت‌محضه است. [4]

برهان ان – برهان ان عبارت‌ازبرهان وطریقهٔ استدلال‌ازراه معلول جهت کشف علت است واین نوع برهان برهان اکتشافی است.

---

۱ ـ فی‌احکام هذاالبرازخ ای‌الاجسام البرزخ المیت ای‌الجماد وهوجسم‌الذی‌لیس فیه ... شرح حکمة‌الاشراق ص۳۲۲

۲ ـ شفاج ۱ ـ ۲۷۲

۳ ـ دستورالعلماء ج ۱ ـ۲۳۶

۴ ـ اسفارج۱ص ۱۵۰

برهان انضمام – برهان انضمام یکی از براهینی است که بمنظور ابطال جزء لایتجزی اقامه شده است وبیان آن ازاین‌قراراست.

هرگاه چند جزءازاجزاء را ضمیمهٔ یکجزء کنیم دوفرض میتوان کرد.

الف‌ـ بجزءِ اول یعنی منضم‌الیه چیزی افزود شود. ب ـبه جزء اول چیزی افزوده نشود

این دوفرض را بر پیروان اثبات ووجود جزءِ عرضه میکنیم و سؤال میکنیم که ایا بجزء اول چیزی افزوده‌میشود یا نه درصورتیکه جواب منفی باشد تداخل محال لازم میاید و لازم میاید که تمام جهان جسمانی یکجزءِ باشد ودرنتیجه جسمی موجود نباشد زیرا آنها جزء را جسم نمیدانند واگرجواب مثبت باشد یعنی‌آنکه بحجم جسم‌چیزی‌افزوده‌میشود ودرنتیجه هراندازه از اجزاءضمیمهٔ هم شوند برحجم جسم افزوده میشود«برحجم‌منضم‌الیه» دراین صورت قهراً برای هریك ازآن اجزاء حجمی‌خواه بود وتجزیه‌وتقسیم میشوند [1]

برهان ترتب – برهان ترتب یکی ازبراهین ابطال تسلسل میباشد وبیان‌آن ازاین قرار است

سلسلهٔ غیر متناهی مفروض ازعلل ومعلول برحسب اقتضای ترتب بایستی بنحوی‌باشد که هرگاه هریك از آحاد آن سلسله منتفی‌گردد مراتب بعدی‌آن‌نیزخودبخود منتفی‌گردد زیرا هرمرتبهٔ‌ازمراتب بعد مترتب بر مرتبهٔ قبل است والا ترتبی درکار نخواهد بود :

این حکم درتمام مراتب سلسله جاری است وبنا براین بحکم عقلی کلی میتوان گفت که تمام مراتب سلسله باید طوری باشد که هرمرتبهٔ از مراتب قبل علت وجودی مرتبهٔ بعد خود باشد و باانتفاء آن مراتب بعدی منتفی شوند وبنا براین‌ناچار باید مبدئی باشد که با فرض‌انتفاء آن تمام سلسله منتفی شودوبا فرض وجود سلسله (یعنی فرض این است که سلسله موجود است)

آن مبـدءِ مـوجود میباشد و آن مبدءِ ناچارباید‌طوری باشد که‌قبل‌ازآن‌مرتبهٔ‌یاواحدی غیر ازآن نباشد و الا بازهم احتیاج بمرتبهٔ قبل خواهد داشت :

واگر فرض شود که‌چنین مبدئی اصولا موجود نباشد لازم‌میاید که هیچیك از احادسلسله

---

۱ ـ اسفارج ۲ ـ ص ۱۰۴

موجود نباشد زیراوجود وعدم سلسله بنا بر آنچه مذکورشد بسته بآحاد مراتب قبل است. وبالاخره هرگاه منتهی بمبدئی که ازلی و ابدی و دائم الوجود باشد نگرددلازم‌میاید که هیچیك ازآحاد سلسله موجود نباشد ودرنتیجه سلسله موجودنباشد واین خلاف‌فرض وواقع است.

برهان تضایف – برهان تضایف یکی از براهینی است که بمنظورابطال‌تسلسل اقامه کرده‌اند وبراصل تقابل تضایف استوارا‌ست باین بیان .

شکی نیست که تقابل میان علت ومعلول تقابل تضایف میباشد و دراین صورت اگرفرض شود که سلسله علل‌ومعلول منتهی بمبدئی که علت محض باشد نشوند وهر یك از مراتب سلسله راکه فرض کنیم معلول ما قبل وعلت ما بعد خود باشد ازدوجهت موردنظروتوجه قرار میگیرند

الف– نظر بمراتب سلسله درجهت مبدء وما قبل خود .

ب– نظربمراتب سلسله‌درجهت‌خلاف‌مبدء‌یعنی‌ما بعدخود.

با توجه‌بدو مقدمه و جهات فوق میگوئیم.

هریك از مراتب سلسله راکه از جهت استناد آن بماقبل خود مورد لحاظ قرار قرار دهیم درمیابیم که معلول محض است درصورتیکه بحکم تضایف میان علل و معلول محال است که معلول بدون علت باشدوناچار بایستی منتهی بعلت محض گردد که‌خود معلول نباشد: در جهت دیگر یعنی از جهت استناد ان بما بعد چون باعتبار و جهتی علت است لذا ذاتاً معلول است وتضایف حقیقی برقرار میشود .

بعضی ابن برهان را باین طریق بیان کرده‌اند.

هریك از احاد سلسله‌را که‌نهایت فرض کنیم معلول محض ما قبل خودمیباشدوچون‌نهایت وآخرفرض کرده‌ایم‌جنبه‌علیت‌نداردوبنابر این هریك از آحاد سلسله‌را که‌موردلحاظ‌قرار دهیم بدون استناد بما بعدش معلول محض خواهد بوده و لازمهٔ معلول محض بودن علت محض داشتن است بحکم تضایف و در نتیجه موقعی میان آن تضایف برقرار میشود که علت محضی‌داشته باشد.

بعبارت دیگرهریك از آحاد سلسله را که فقط باستنادبما قبل خود مورد نظر قرار دهیم و یا هر واحدی ازمرتبه را نهایت قرار دهیم یعنی باستناد بما قبل خود مورد لحاظ قرار دهیم وفرض کنیم که آن‌واحد نهایت است در این صورت آن واحد معلول محض بوده و طالب علت محض است.

این‌امر عقلادرست‌است که مثلا یکمرتبهٔ‌هزار ازآن‌سلسله‌را موردنظر قرار دهیم و در این فرض واحد هزارمین‌آخرین واحد مرتبهٔ هزار است ومحققاً آن واحد معلول محض است و طالب علت محض خواهد بوده بحکم تضایف

درهرحال برحسب فرض هرواحدی را باستناد بماقبل خود مورد توجه قرار دهیم معلول محض استو موقعی تضایف برقرارمیشود که علت‌محض داشته باشد [1]

برهان تطبیق – برهان تطبیق‌را فلاسفه‌برای اثبات تناهی ابعاد اقامه کرده‌اند وبرای ابطال تسلسل نیز بکار برده شده است‌ساده ترین‌طریق‌بیان‌آن از این قرار است . دورشتهٔ ممتد متوازی فرض میشود و قسمتی ازیکی ازآن دورشتهٔ‌مفروض‌قطع وجدا میشود وبعد رشتهٔ مقطوع و ناقص منطبق بررشتهٔ غیر مقطوع میشود (از طرفی که از رشته دیگر قسمتی‌قطع شده‌است) دراین صورت‌مسلم‌است که‌رشتهٔ که‌قسمتی‌ازآن قطع شده است بهمان اندازه که جدا شده‌است در طرف دیگر کوتاه تر ازرشتهٔ دیگر است و آن دیگر بهمان اندازه بزرگتراست و نتوان گفت با این فرض هم هردو مساوی اند زیر اتساوی‌کامل بـا ناقص عقلا محال است

وبحکم آنکه زائد بر متناهی‌باندازهٔ متناهی خود متناهی است‌درنتیجه لازم میاید که رشته کامل وناقص هر دو متناهی باشد

فرض دیگر آنکه بعد از قطع قسمتی ازیکی ازدورشته سئوال میشود که آیارشته مقطوع مساوی بارشتهٔ غیر مقطوع است یانه اگر جواب مثبت باشد تساوی‌کامل وناقص لازم‌آید واگر جواب منفی باشد سئوال میشود چه اندازه بزرگتر است ناچار جواب داده میشود که بمقدارمقطوع‌ودرنتیجه‌بهمان‌اندازه‌بزرگتراست که‌ازرشته دیگرقطع‌شده‌است واین‌امر

---

۱ – اسفار ج ۲ – ۱۴۹

خود مستلزم متناهی بودن است

برهان تمانع – برهان تمانع برهانی است که متکلمان جهت اثبات توحید اقامه کرده‌اند باین بیان که هر گاه در جهان وجود دو خدا موجود باشد قهرا هریك‌مانع کار دیگری است وهر یك خلاف نظر دیگری میخواهدقدرت نمائی کند و خلاف او را اراده کند ودر نتیجه هر یك مانع‌کار واراده دیگراست و لازم آید که هیچ‌کاری‌انجام نشود[1]

برهان جهات – برهان جهات وتحدد یکی‌ازبراهین ابطال جزء لایتجزی‌است وخلاصهٔ بیان‌آن چنین است

هریك‌از اجزاء مفروض ناچاردرحیزی بوده ودارای وضعی خاص میباشد و بالاخره دارای جهات‌وحدود واوضاعی خواهد بود که‌عبارت ازفوق‌وتحت‌ویمین‌ویساروغیره باشدوناچارهر یك ازاین‌جهات‌غیر ازجهت دیگر است واین خود نوعی ازتقسیم است[2]

برهان حیثیات – برهان حیثیات یکی از براهین ابطال تسلسل است وبیان آن بدین ترتیب است

هر یك ازسلسلهٔ علل ومعلول را که‌مورد نظرقراردهیم محصور بین‌دو حاصر است باین‌معنی که نسبت بما قبل خود معلول و نسبت بما بعد خود علت است و محصور است بین مرتبهٔ قبل ومرتبهٔ بعد ودرنتیجه متناهی است پس هرمرتبهٔ وواحدی را که از سلسله مورد لحاظ قرار دهیم‌همین‌حال را داردیعنی‌محصوربین‌حاصرین‌است‌وچون«حکم‌الامثال‌فی‌مایجوروفیما لا یجوز واحد» است حکم یك مرتبه در تمام سلسله جاری است و در نتیجه همهٔ سلسله متناهی‌است توضیح آنکه.

مجموع آن سلسله ازمراتبی تشکیل شده است که هریك محصوربین حاصرین‌ومتناهی‌اند وبنا براین مجموع سلسله هم که‌ازامور متناهی تشکیل شده است متناهی است‌وهرمرتبهٔ را که مورد توجه قراردهیم‌دارای بدایت‌ونهایت‌است ومتناهی‌است پس مجموع هم متناهی

۱ ـ دستورالعلماء ج ۱ ص ۲۴۳
۲ ـ اسفار ج ۲ ـ ص ۱۰۳

است[1]

برهان سلمی – برهان سلمی یکی‌ازبراهین اثبات تناهی ابعاد است‌باین‌بیان. زوایهٔ منفرجهٔ فرض میشود که دوضلع آن‌بطور بی نهایت‌امتدادیابدوهر اندازه که دوضلع آن امتدادیابد بهمان اندازه هم‌بفواصل‌میان دوضلع‌افزده میشود ودرنتیجه هر گاه امتداد دوضلع بی نهایت باشد آخرین فاصلهٔ‌اندوازیکدیگرنیز بی نهایت خواهد بوددرصورتیکه محصور بین دو حاصر‌است که عبارت ازدوضلع باشد ومحصوربودن باغیرمتناهی بودن‌آن منافات دارد یعنی محال است که امریکه محصور بین حاصرین‌میباشد غیر متناهی باشد زیرا معنی غیرمتناهی بودن این است که حد وحصری نداشته باشد .

برهان صد یقین – برهان صدیقین یکی از براهین اثبات صانع وذات واجب وتوحید خدای عالم‌است.

این برهان طریقه وروش انبیاءواولیاء است که ازوجود اثبات وجود کرده اند وساده‌ترین طرق بیان‌آن چنین است،

وجود اصل وتقررهرچیزی است وحقیقت واحدعینی بسیط است که میان افرادآن‌اختلاف ذاتی نیست واختلاف آنها در مراتب به کمال و نقص وشدت وضعف و غنی و فقر است و بامور زائد بروجود است که عبارت ازحدود و اموراعتباری وماهوی است .

وبالجمله‌وجودامری‌است‌واحدمتأصل درعین که اختلاف درآن به کمال و نقص وشدت و ضعف است وآخرین مرتبهٔ وجودکامل که فوق آن کمالی‌نیست مرتبهٔ میباشد که متعلق بغیرنیست واتم واکمل ازآن متصور نیست وتمام مراتب دیگر محتاج بآن میباشند و درمحل خود بیان شده است که مرتبهٔ کمال قبل از نقص و مرتبه فعل مقدم برقوت و وجود مقدم برعدم است زیرا هر ناقصی متعلق بغیرو محتاج بتمام است و ازاین جهت فعل مقدم برقوت و کمال مقدم بر نقص است. و نیز بیان شد که مرتبهٔ کمال هر شیئی همان شییء است با چیزی زیادترودرحقیقت وجودکامل حاوی تمام مراتب مادون است باضافه امری دیگر که کمال اواست و درنتیجه مرتبهٔ کمال‌محتاج بغیرنیست‌وواجب‌است

۱ ـ اسفار ج ۱ ـ ص ۱۵۰

و مراتب ناقصه محتاج بغیروممکن‌اندوقوام آنهام‌بمرتبۀ کمال واجب است . تـوضیح آنکه.

الف–وجودامری استواحد وبسیطومتأصل‌درخارج ودارای مراتب‌مختلف‌نقص‌وو کمال و شدید وضعیف

ب–مرتبۀکامل‌هرچیزی حاوی‌مرتبۀ ناقص‌است‌باضافه‌امری دیگر که کمال آن‌مرتبۀاست

ج– هرکاملی بی نیاز از ناقص است وهر ناقصی نیازمند بکامل

د– هر معلولی فیض وپر توی از علت خود میباشد وهر علتی واجد جمیع مراتب‌معلولات خود میباشد .

هـ –مرتبۀ فوق التمام مرتبۀ ایست که فوق آن مرتبۀ دیگر نباشد.

و – تمام موجودات‌درسیر وحرکت خود بطرف کمال مطلق میروند که فوق آن کمـالی نیست و درمراتب نزولی‌هر معلولی پرتوی از ما فوق خود میباشد ودرمرتبۀ صعود هر مرتبۀ واجد مرتبۀ مادون وفائض بمرتبۀ مادون است و آخرین مرتبۀ که فوق تمام است فائض برتمام موجودات وواجد تمام آنها است زیرا مرتبۀ فوق تمام بی نیاز از غیراست زیرا درمرتبۀ فوق«تمام اشیاء است »

ز– تمام مراتب مادون بااختلاف مراتبیکه میان آنهاهست همه محتاج‌بمرتبۀکامل وفوق تمام و کمال اند

وبالجمله مرتبۀفوق کمال‌وتمام موجود که مبدء وملجأ ومرجع ومفیض وموجد تمام‌مراتب وجود است واجب الوجو است وآن مرتبۀ اصل وحقیقت وجود است [1]

برهان فصل ووصل – برهان فصل ووصل یکی از براهین اثبات وجود هیولا است وبیان آن مبنی برمقدماتی است

الف – هیچ امری‌مقابل‌خودرا قبول نمیکند یعنی هیچ امری بامقابل خودجمع نمیشود و بنا براین‌اتصال که‌مقابل انفصال است قبول‌انفصال نمی کند زیراانفصال‌اگر وجودی‌باشد ضد اتصال است اگرعدمی بـاشد مقابـل اتصـال است ازباب تقابل عدم وملکه ودرهر

١– اسفار ج١ ص ٣٠

حال بااتصال جمع نمیشوند

ب– قابل هرچیزی‌بعد ازقبول هم باید مانند حال قبل ازقبول موجودباشدو حال آنکه جسم متصل که دارای حالت اتصالی است بعد از انفصال مانند حالت قبل از قبول نیست زیرا قبل از عروض انفصال متصل بوده واکنون متصل‌شده است‌بعداز ذکر این دومقدمه میگوئیم

که بالحس و الوجدان اگر جسمی رادو نیم کنیم نمیتوانیم بگوئیم که جسمی زائل‌شده ودوجسم دیگر حادث شده است ودو جسم حادث شده بطور کلی مباین وغیر جسم واحد قبلی است و نمیتوان گفت که همان جسم واحد قبلی است زیرا قبل از انفصال یك جسم بوده‌است واکنون‌دوجسم‌شده‌است ودرعین‌حال آن‌دوجسم هم که پدید آمده است ازهمان یك جسم است نه‌آنکه جسمی معدوم شده ودوجسم دیگر بوجودآمده است پس درنتیجه آنچه موجب این همانی است یعنی انتساب دوجسم پدید آمده‌بیك جسم قبلی‌است‌امری باید باشد که از جسم واحدقبلی دردو جسم‌پدید آمده‌بعدموجود باشد وبا اتصال وانفصال هردو موجود باشد این امر مسلم«صورت جسمیه» نیست زیرا صورت جسمیه بحکم مقدمۀ دوم قابل انفصال نیست‌وصورت اتصالیۀ جسمیه ازبین رفته است ودوصورت جسمیۀ دیگر پدیدآمده‌استوبنابراین

آن امرباقی را در هر دو حال هیولا میناميم

برهان مسامته – این برهان یکی ازبراهین اثبات تناهی ابعاد است باین بیان که از مرکز کره یك خط متناهی خارج میشود وموازی باآن خط دیگری غیر متناهی ازخارج کره رسم میشود و کره حرکت میکند بطوریکه خط خارج ازمرکز کره‌مسامت با خط غیر متنـاهی خارج ازخارج کره قرار گیردناچاربایددرخط غیرمتناهی نقطۀ باشد که اولین نقطۀ مسامته باشد و وجود چنین نقطۀ‌بافرض غیر متناهی بودن خط خارج از خارج مرکز کره محال است زیرا هر نقطۀ که در خط غیر متناهی فرض شود که اولین نقطۀ مسامتۀ است ما فوق آن نقطۀ دیگری هست که ممکن‌است‌آن اولین نقطۀ مسامته

١ – اسفار ٣ – ٣٠

باشد وخط خارج ازخارج کره درآن نقطه مسامت شده باشد قبل از مسامت شدن آن با نقطهٔ زیرین و با فرض غیرمتناهی بودن هر نقطهٔ را که فرض کنیم فوق آن نقطهٔ است که ممکن است آن اولین نقطهٔ مسامته باشد و فوق آن نیز نقطهٔ است که ممکن است آن اولین نقطهٔ مسامته باشد وفوق آن نیز ودرنتیجه نمیتوان اولین نقطهٔ مسامته راتعیین کرد ولازم میآید که مسامته حاصل نشود وبعداًدر کلمهٔ مسامته توضیح مختصری داده خواهد شد

برهان بر ملتقی ـ این برهان یکی از براهین ابطال جزءلایتجزی است وبیان آن چنین است

هرگاه سه جزء ازآن اجز را فرض کنیم به نحوی پهلوی هم قرار گیرند که دو تای از آنها پهلو به پهلوی هم باشند ویکی یعنی جزء سوم برملتقای آندو قرار گیرد دو شق و فرض پیش میاید.

الف ـ آنکه جرسوم که برملتقی است مماس بادو جزء دیگر یعنی دو جزء پهلوبه‌پهلو باشد

ب ـ آنکه جزء برملتقی مماس با دو حزء دیگر نشود

شق دوم خلاف فرض است زیرافرض این استکه جزء سوم برملتقی باشد و لازمهٔ بر ملتقی بودن مماس بودن با دوجزء دیگر است وازشق دوم تجزیه لازم میاید

برهان وسط وطرف ـ این برهان راگاه برای ابطال جزء اقامه کرده‌اندو گاه بمنظوراثبات تناهی سلسلهٔ علل ومعلول بکاربرده‌اند البته‌درهریك ازدومورد بیان وطریقهٔ آن باموردِ دیگر فرق میکند.

طریقهٔ بیان آن بمنظور ابطال وجودجزءلا یتجزی چنین است که سه‌جزء ازاجزاءلایتجزای مفروض را پهلوی هم میگذاریم دوشق و فرض پیش میاید

الف ـ جزء وسط حاجب ازتماس وبر خورد بادوجزء دو طرف باشد

ب ـ جزءوسط حاجب ومانع ازتماس وبرخورد دوطرف نباشد فرض‌دوم مستلزم‌تداخل است ومعنای تداخل این است که چند جزء یاجسم دریك جزء داخل شوند بطوریکه بحجم جزء یا جسم اول یعنی متداخل فیه هیچ افزوده نگردد واین امر محال است زیرا بااین فرض تمام اجسام دریك جزء قرار گیرند وشق اول که‌فرض حاجب ومانع بودن جزءوسط

ازتماس است موجب تقسیم و بلکه خود تقسیم است زیرا لازمهٔ‌اش این‌است که جزء وسط یکطرفش مماس با یکی ازدوجزء در دوطرف باشد و طرف دیگرش باجزء دیگر و این امر خود تقسیم‌است .

اما طریقهٔ بیان آن برای ابطال تسلسل چنین است که گویند :

هرگاه سلسلهٔ علل ومعلول‌غیر متناهی باشند لازم‌میایداوساطی باشد بدون‌اطراف زیرا هریك‌از آحاد و مراتب سلسله وسط است میان سابق ولاحق ازآن جهت که‌معلول سابق وعلت لاحق است بطور بی‌نهایت مفروض وهریك ازآنها که بدین سان‌اند یعنی از جهتی دیگر معلول باشند درنتیجه لازم میاید که همه وسط باشند درصورتیکه هر وسطی راطرفی است ووسط بدون طرف محال است پس ناچارباید طرفی بـاشد که خودازجهتی دیگر وسط نباشد یعنی علتی باشد که خود معلول‌ازچیزی نباشد وطرف همهٔ این‌اوساط باشد زیرا وسط مضاف طرف است ومتضایفان باید متکافئان باشند ومحال است وسطـی بدون طرفـوطرفی بدون وسط موجود بـاشد.[1]

بسیط ـ کلمهٔ بسیط دارای معانی مختلف بوده و برامـور مختلف اطـلاق میشود ازاین قرار :

الف ـ آنچه جزئی نداشته باشد مانند ذات حق‌تعالی که بسیط حقیقی‌است.

ب ـ آنچه از اجسام مختلف‌الطبایع ترکیب نیافته باشد مانند افلاك و هریك‌از عناصر درحال خلوص‌وعدم اختلاط‌با عنصری‌دیگر.

ج ـ آنچه اجزائش به نسبت بغیرش کمتر بـاشد که بسیط اضافی‌هم‌میگویند .

د ـ آنچه مرکب ازوجود وماهیت نباشد یعنی وجود محض باشد ومشمول عنوان هر ممکنی مرکب ازدوجزء یکی وجود ودیگری ماهیت نباشد ومنحصر بذات‌حق تعالی است

هـ ـ آنچه جسم وجسمانی نباشد مانند عقول ونفوس

درهـرحال کلمـهٔ بسیط از نظر مفهوم عام خود مقابل مرکب است ودر مـوارد

١ شفا ٢ ـ ص ٥٦٧

مختلف معانی مختلف دارد مثلا هر گاه گفته شود «العناصر البسیطة» مراد عناصر اربعه در حال محوضت وعدم آمیختگی بایکدیگر است وهر گاه گفته میشود «اجزاء اولیه عالم بسائط اند» مراد عناصر است بطور مطلق اعم از فلکی وغیره وهر گاه گفته شود «الحرکة البسیطة» مراد حرکت مستدیره است و هر گاه گفته شود «الجواهر البسیطة» مراد جزء لایتجزی واتم های ذیمقراطیس است و هر گاه گفته شود «الاجسام البسیطة» مراد اجسامی است که مرکب از اجسام مختلف الطبایع نباشد وهر گاه گفته شود «الاجرام البسیطة» مراد افلاك و سماویات است و هر گاه گفته شود «الاعضاءِ البسیطة» مراد قلب ودماغ و کبد میباشد و هر گاه گفته شود «البسائط الاسطقسیة» مراد عناصر اربعه است درحال محوضت وخلوص و هر گاه گفته شود «الادراك البسیط» مراد علم فطری موجودات است بمبدء خود از آن جهت که عالم بعلم خود نیستند وهر گاه گفته شود «الصور المجردة البسیطة» مراد صور حاصلهٔ از اشیاءِ نزد عقل است و از «البسائط» بطور مطلق مفارقات است بطوریکه بسیط هستند یعنی دارای اجزاءِ ترکیب کننده نیستند اعم از اجزاء حدی ومقداری عقلی وخارجی قابل تعریف نمی باشند زیرا در محل خود گفته شده است که تعریف یا بوسیله اجزاء ذاتی است مانند جنس وفصل ویا بذاتیات وعرضیات است مانند جنس وعرض خاصه یا عامه و اموریکه دارای اجزائی نیستند قهراً قابل تعریف وتحدید هم نمی باشند مگر به تعریف لفظی و یا تعریف باوصاف وعوارض [1]

بسیط الحقیقة ـ مراد موجودی است که به هیچ نحوی از انحاء مرکب نباشد یعنی نه مرکب از اجزاء خارجی مانند ماده وصورت ونه اجزاءِ عقلی مانند جنس وفصل و نه اجزاءِ داخلی ونه خارجی (یعنی خارج از ذات در مقابل داخلی) ونه اعتباری ونه اتحادی

۱ـ شفاج۲ـص۱۷ـ شفاج۱ص ـ۱۶۲ـ۴۲۲ـ۱۴۶ـ۱۶۹ـ اسفارج۲ ـص۱۵۲ـ اسفارج۱ـ ۲۶۱ شرح حکمة الاشراق ص۳۲۵ دستور العلماء ج۱ ـ ص۲۵۰

و قد یطلق البساطة فی الاجسام علی معنیین اخرین احمد هما ان لایترکب من اجسام مختلفة الطبایع بحسب الحس فیشمل الافلاك والعناصر والاخلاط الاربعه والاعضاء البسیطة الحیوانیة والمرکبات المعدنیة والاخر کل ان تکون کل جزء مقداری منه مساویاً له فی الرسم والحد ـ شرح هدایه ملاصدرا

ونه انضمامی چنین موجودی درجهان وجود یکی است وآن ذات حق است .

بسیط الحقیقه کل الاشیاء ـ صدرا بطور مفصل دربیان این قاعده بحث کرده است که خلاصهٔ کلام او مفید این معنی است که بسیط الحقیقة یعنی موجودیکه نه مرکب از اجزاء حدی عقلی باشد ونه از اجزاء مقداری خارجی ونه مرکب ازماده وصورت و نه از وجودوماهیت ونه مرکب به ترکیب حقیقی ونه اعتباری وبهیچ وجه من الوجوه ترکیبی در آن راه نداشته باشد ولو بنحو اعتبار وانتزاع وازچنین موجودی نتوان چیزیرا سلب کرد مگر نقائص واعدام زیرا سلب چیزی ازچیز دیگر مستلزم تصور مسلوب است و موجب اثبات چیزی دیگر وبنابراین هرشیئی که موضوع حکم سلبی قرار گیرد مرکب ازدوامر خواهد بود یکی آنکه «خودش خودش است» ودیگر آنکه شیءِ مسلوب نیست و این امر خلاف بساطت است وموقعیکه نتوان ازموجودیکه بسیط الحقیقة است چیزی را سلب کرد پس «کل الاشیاء» است

توضیح آنکه هر گاه هویت بسیطه الهیه «کل الاشیاءِ» نباشد ناچار ذات متحصل ازوجود وعدم بوده ودرنتیجه لازم آید که مرکب باشد ولو بحسب اعتبار عقل و ترکیب تحلیلی واین امر خلاف فرض «بسیط الحقیقة» بودن است بیان ملازمه آنکه هر چیزی یعنی موجود ممکنی درمقام ذات خود مسلوب است از آن تمام اشیاءِ وبنابراین مصداق حمل سلبی عدولی هرچیزی واقع میشود چنانکه مثلا میتوان گفت انسان «لافرس ولاشجر ولاحجر» وغیره است وباین ترتیب انسان موضوع حمل سلبی عدولی تمام اشیاء واقع شده است و موقعیکه گفته شود انسان لافرس است وموضوع حمل سلبی عدولی لافرس واقع شود حیثیت فرس نبودن یاعین حیثیت انسان بودن است یاغیر آن درصورت اول لازم آید که هر گاه انسان راتعقل کنیم معنای فرس نبودن آنرا نیز تعقل کنیم وحال آنکه بالوجدان چنین نیست واینطور نیست که هر کس انسان راتعقل کند فرس نبودن آنراهم تعقل کند چه رسد که عینیت آنرا بالافرسیة تعقل کند واین خود مؤید این معنی است که حیثیت انسان بودن غیرحیثیت لافرس بودن است ومغایر با آن است .

پس شق دوم که عبارت ازغیریت حیثیت لافرسیت باانسانیت است درست است و

اگر ایراد شود که میان سلب مطلق ووجود تناسبی‌نیست که فرض حیثیت وترکیب‌شودو این سئوال پیش آید که حیثیت لافرسیت آیا عین حیثیت‌انسان بودن‌است یا غیر آن زیرا اگر دقت شود اینگونه سلوب سلب مطلق نیست تاآنکه گفته شود میان وجودشیء و وسلب آن تناسبی نیست نه تناسب وجودی و نه عدمی بلکه اینگونه سلبها سلب نحوی ازوجوداست که در مثال فوق سلب وجود فرسیت از انسان باشد وبنابراین هرموضوعی که محمول آن‌امر سلبی عدولی‌باشد مرکب خواهد بود زیرادراینگونه حملهاصورت‌مصداق وموضوع وصورت محمول سلبی رابایستی درذهن خود حاضر کنی ویکی راازدیگری‌سلب نمائی مثلا در مورد مثال فوق

اولا باید صورتی‌از انسان وثانیا صورتی ازفرس درذهن خودحاضر کنی وبعد ازآن حکم کنی که آن فرس آن‌انسان نیست‌ودر این صورت‌یك حمل‌ایجابی که حمل‌موضوع برمصداق خارجی‌است محقق شده ودیگری حمل سلبی که حمل فرسیت‌از انسان است و آنچه سبب صدق وصف موضوع برمصداق است غیر ازچیزی است که سبب صدق سلب حالتی ازهمان موضوع است

مثلا هرگاه گفته شود که زید غیر کاتب است محققا صورتی از زیددرذهن حاصل میشود وهمچنین صورتی از کتابت نیز درذهن حاصل میشود ودرنتیجه چنین قضیهٔ‌مرکب خواهد بود ازصورت زید وامری که‌سبب سلب کتابت‌اززید‌میشود که عبارت ازقوه‌واستعداد باشد و منشأ این ترکیب نقص وجود است و اگر نقص وجودی نمی بود سلب کتابت درمورد مثال درست نبود زیرا هرناقصی حیثیت نقائص آن غیرحیثیت وجود وفعلیت آن میباشد ودر بسیط‌الحقیقة که جنبهٔ نقص وقوه واستعدادی نیست‌سلب‌هیچ شیءهمراه‌ندارد وبنابر این هربسیط‌الحقیقة همه‌اشیاء است وهیچ أمریو وجودیو کمالی‌از اوسلب‌نمیشود مگر اعدام وقصورات ونقائص وملکات وبالجمله‌موضوع قضیهٔ انسان لافرس‌است مرکب ازدو چیزاست‌یکی آنچه سبب حمل‌انسانیت‌برافراد ومصادیق است که‌انسانیت‌فعلی‌است و دیگر آنچه سبب سلب فرسیت است از آن که همان استعداد و قوهٔ فرسیت باشد پس هرچیزی که موضوع سلبی قرارگیرد وبتوان چیزیرا ازآن سلب کرد مرکب از دو

خواهد بود.

وبهمین معنی است که گفته‌اند : «البسائط لیس فیها استعداد » زیرا بسائط مجرده فعلیت محض‌اند واگر فرض‌شود که دارای قوه واستعدادباشند بحکم آنکه‌حامل‌استعداد ماده است که بحرکت تدریجی کون وفساد یابندلازم میآید که عقول مجرده مادی بوده و ودر معرض حلول وعروض صور متعاقبه باشند واین معنی باافرض بسیط و مجرد بودن منافات دارد .[1]

بعضی‌این قاعده رابطور مختصر تری بیان کرده و گویند بسیط الحقیقة یعنی «موجودی که محدود به حدی نباشد و هرامریکه‌محدودبحدی‌نباشد « کل‌الاشیاءِ است»

البسیط‌لایکون قابلاوفاعلا معا ـ زیراعتبارفاعلیت‌غیراعتبار قابلیت است‌چه‌آنکه هرشیئی باعتبارفاعلیت‌مفید است وباعتبار قابلیت مستفید است ودرنتیجه‌شیءِباعتبار واحد نتواند که‌هم مفیدباشدوهم‌مستفید[1]

[2]دراین مورد و دو اصطلاح دیگر یعنی‌اصطلاح «بسیط‌الحقیقه‌لایکون علةلشیئین» واصطلاح« البسیط لایصدرعنه‌الاالبسیط» در بیان‌قاعدهٔ«الواحد لایصدرعنه‌الاالواحد»توضیح داده میشود

بصر ـقوهٔ است‌مترتب‌در ملتقای دوعصب‌مجوف که محل ابصار یعنی بوسیله‌آن ابصار حاصل میشود.[3]

---

۱ ـ اسفارج ۳ص۲۳ ـ ۱۵۲ الواحدالمحض هوعلةالاشیاء کلها ولیس کشیءِمن‌الاشیاءِبل هو بدوالشی ولیس هوالاشیاءِ بل‌الاشیاء کلها فیه ولیس هوفی‌شیءِ من‌الاشیاء وذالك‌لان الاشیاء کلهاانماانبجست‌منه‌وبه‌ثباتهاوقوامهاوالیه‌مرجعها۔ الممیرالعاشر از کتاب اثولوجیا کتاب‌خطی‌درجای‌دیگر گویدان‌فی‌العقل‌الاول‌حمیع‌الاشیاء

۲ ـ البسیط لایکون قابلا وفاعلا معالان اعتبار کونه فاعلا غیر اعتبار کونه قابلاضرورة انه باعتبارالاول‌مفیدو باعتبار الثانی‌مستفید ـ شرح حکمةالعین ص۱۱۵

۳ ـ والبصر قوة مترتبة فی‌العصبةالمجوفة مدرکه‌لما تقابل العین بتوسط جرم شفاف لا بخروج شعاع‌تلاقی‌المبصرات ـشرح‌حکمةالاشراق‌ص٤٥٤ دستورالعلماءج۱ ـص ۲۵۰

بعث ـ کلمهٔ بعث وحشر ومعاد بیك معنی آمده‌است‌وحشر عبارت‌ازحشر اموات بعدازمرك‌می باشدو اختلافات‌و انظاریکه‌درمورده‌معادهست‌درمحل‌خودبطور خلاصه شرح داده میشودا کنون‌بطوراجمال گوئیم‌ماحصل‌اقوال‌در موردحشر اموات‌بعداز مرك‌از این‌قراراست

الف ـ قول‌باینکه‌معادوحشر جسمانی‌است .

ب ـ قول باینکه معاد روحانی است که نظر اکثر فلاسفهٔ است که میگویندمعاد متوقف‌بر قیامت بمعنای خاص نزد متشرعه نیست بلکه نفوس ناطقه بعد از تلاش ابدان بعالم مجردات بازگشت میکنند .

ج ـ قول به تناسخ

د ـ عدهٔ از تناسخیه وصاحبان ملل قائل بانتقال نفوس به عالم مجردات میباشند [1]

بعد ـ مطلق امتدادات ثلثة یعنی طول وعرض وعمق را بعدمیگویند قاضی نبی ابن عبدالرسول احمدنگری دردستورالعلماء گوید‌بعدنزد متکلمان وعدهٔای ازفلاسفه که قائل به نفی‌مقدارند عبارت از امتداد موهوم است و نزد اکثر فلاسفه که قائل بوجود مقدارند بعد عبارت از امتدادموجود است مجدداً میگوید بعد نزدحکمائیکه قائل‌بوجود خلاءِ میباشند بردونوع است‌یکی‌امتداد قائم‌به جسم تعلیمی ودیگری امتداد مجرد ازماده که قائم به‌نفس‌است بنحویکه اگرجسمی شاغل آن نباشدخلاءِ خواهدبود[2]

اماحکمائیکه‌وجودخلارامحال‌میدانند‌بعدمجردرامنکرندو گویندبعدعبارت‌ازامتداد قائم‌به جسم‌است‌اماتعریف‌بعدموهوم که‌عقیدهٔ‌متکلمان‌است‌عبارت‌ازامتدادموهوم‌مفروض‌درجسم‌است

بعد مفطور چنانکه در کلمهٔ‌مکان توضیح‌داده میشود کسانیکه قائل بوجود خلاء میباشند گویندمکان عبارت از فواصل‌بین اجسام است‌وآنرا بعد مفطور

---

۱ ـ دستورالعلماء ۲۵۲ ـ ۲۵۱

۲ ـ دستورالعلماء۲۵۲

مینامند [1]

بعدیت ـ کلمهٔ بعدیت مقابل قبلیت ومعادل باتأخر است .

بعدیت انفکاکی ـ میر داماد تأخر از متن واقع‌وحاق اعیان راتعبیربه‌بعدیت انفکاکی کرده است .

بعدیت مکممه ـ مرادبعدیت‌وتأخر بالزمان‌است‌درمقابل تأخرو بعدیت‌بالذات

بقاء اکوان ـ محققان فلاسفه‌ومتکلمان‌میگویند موجودات ممکنه‌همانطوریکه درحدوث احتیاج بعلت دارنددربقاء نیز محتاج بعلت‌اند .

بعضی دیگر ازمتکلمان میگویند موجودات ممکنه فقط در حدوث احتیاج بعلت دارند ودربقاءِنیازی بعلت ندارند واینان را پیروان «بقاء اکوان» نامند از آن‌جهت که میگویند موجودات بعد از حادث شدن بدون تأثیر علت مبقیه‌خود باقی هستندواحتیاجی بعلت مبقیه ندارند .

بیضاء ـ عرفا ازعقل اول تعبیر به‌بیضاءِ کرده‌اند ومیگویند اولین صادر ومنفصل ازسواد غیب عقل اول‌است ودیگر آنکه عقل‌اول اولین موجود است و«وجود بیاض‌است» درمقابل عدم که سواداست [2]

۱ـدستورالعلماءج۱ص‌ـ۲۵٤شرح‌حکمة‌الاشراق‌ص۲٤۳وعلی‌المذهبین(فی‌الخلاءِ)هل‌وراء العالم‌خلاءلایتناهی‌حتی‌یلزم وراءِ العالم بعد غیر متناه ام‌لاخلاءِ موجود الاالقدر الذی‌فیه العالم‌ولیس‌ورائه‌لاخلاءِ ولاملاءِوعلی التقدیر الاخیر هل‌یجوزخلوالشیء‌من‌هذاالقدرعن‌الجسم‌حتی یوجد فی‌العالم جسمان‌لایتماسان ولایوجد فیما بینهما جسم یماسهما وهذاالنوع‌من‌الخلاء هوالمسمی بالبعدالمفطور والقائلون به‌اصحاب‌الخلاء اولایجوز حتی لایکون فی‌العالم‌جسمان‌لایتماسان ولایکون مابینهماما‌یماسهما‌ـشرح‌حکمة‌الاشراق‌ص۲٤۳ و اذا علمت‌ان‌الجسم لیس‌فیه مایزید علی‌المقدار فلایمکن ان‌یکون مابین‌الاجسام خالیاً ای‌بعداً مفطوراً سواء اعتقدانه عدم‌اوامتداد‌ـ شرح‌حکمة الاشراق ص۲٤٤

۲ـتعریفات سیدشریف ص۳۳

ت

تأثر – کیفیت خاصی که‌موجودات طبیعیه‌ازیکدیگر حاصل میکنند و بعبارت دیگر انفعالات خاص که هر یك از موجودات درا ثر فعل یکدیگر حاصل میکنند تأثر میگویند وبنا براین تأثر عبارت از کیفیة حاصله ازفعل و انفعال موجودات در یکدیگر میباشد وشرط است که میان مؤثرو متأثر مغایرت‌باشد ولوبحسب اعتبار زیرا هیچ چیزی از آن‌جهت که‌موثر است‌نمیتواند متأثرباشد وبعبارت‌واضحتر یك‌شیء ممکن‌است هم‌متأثر باشد‌وهم‌موثرولکن‌ازآن‌جهت که‌مؤثراست‌بعینه‌متأثرنیست‌بلکه‌جهت‌مؤثریت‌آن‌غیرازجهت متأثریت‌آن‌میباشدوشرط‌دیگرقابلیت‌محل‌است‌برای‌قبول‌اثریعنی‌مستعد باستعداد انفعالی باشدبنابراین‌مجردات‌مانندعقول‌ونفوس‌مؤثراندنه‌متأثرزیراحالت‌انتظار واستعدادی ندارند

تـأخر – درمقابل تقدم است اقسام‌آن‌در کلمهٔ تقدم‌شرح‌داده میشود

تأخرانفکـاکـی – مراد از تأخرانفکاکی نوع‌تأخری است که متقدم ومتأخر باهم‌دیگر درموضوع‌معین‌جمع نشوند برخلاف تأخر بالطبع که متأخرومتقدم باهم جمع میشوند باین نوع‌تأخرتأخرمطلق‌وتخلف‌صریح‌وم‌بوقیت غیر متکمم هم اطلاق شده است تأخر عالم‌وجود را از ذات حق بتأخر انفکاکی میدانند

تأله – تأله مذهب کسانیرا میگویند که در نظام آفرینش معتقد بذات واحد مدبربر نظام جهان کدتمام‌موجودات رشحات فیض اویند میباشد.

متأله نیز بکسی اطلاق میشود که پیرو مذهب وحدت‌وجود میباشد ووجودوموجودرا یکی میداند ومیگوید.«لاموثرفی الوجودالاالله‌ولیس فی االوجود الاهو» این کلمه دراصل‌بکسی اطلاق شده‌است که قائل بخدائی بوده است«باخدایان را متأله میگفتند»لکن بعد با قیدی که باول آن اضافه شده است یعنی کلمهٔ«ذوق»استعمال شده و گفته اند ذوق التأله یعنی کسیکه مشرب او مشرب الهی است ودر تمام جهان فقط خدا میبیند و غیراز خدا کسی وچیزیرا موجود نمیداند واز این جهت میگوید خدا یکی است و آن وجودمنبسط است وتعینات وماهیات امور اعتباری هستند

تباین – میان دومفهوم کلی اگرهیچ وجه تصادفی‌نباشد باین‌معنی که مصادیق هریك غیر از مصادیق دیگری باشند ودرهیچ مورد با یکدیگرجمع نگردند نسبت میان آندورانسبت‌تباین‌وآندورا متباینان میگویندازآن جهت که‌بطور کلی‌میان آندو مباینت وجدائی است ودرهیچ موردی توافق وتوارد ندارند

تجاویف – موجودات‌ممکنه‌درهرمرتبهٔ که باشندولودرمرتبهٔ کمال‌وجودی‌خود بازهم مرکب از وجود وماهیت ومتحصل ولامتحصل‌اند وجنبه‌نقص وفقر و احتیاج آنها بحال‌خودباقی‌است و احتیاج‌به مکمل و متمم دارند و مخلوط باعدم و ظلمت اندوفقط یك ذات است که‌در مرتبهٔ فوق تمام‌وکمال‌است ومخلوط باظلمت‌وعدم نبوده‌ومرکب ازمتحصل‌ولا متحصل نیست ووجودمحض‌است‌وصمداست‌وبقیهٔ‌ممکنات‌اجوف‌اندیعنی‌وجود محض نیستندومرکب ازامری متحصل و لا متحصل‌اند ومشوب باظلمت‌واعدام اند[1]

تجربه – کلمهٔ تجربه ازنظر معنای‌اصطلاحی‌آن بررسی وتحقیق درحال‌جزئیات بمنظور بدست آمدن حکم کلی‌است واز این جهت‌مرادف‌بااستقراء است ودر حال تجربه یعنی‌بررسی کردن درحال‌جزئیات وتفحص‌وتحقیق‌در موارد مختلف ودرامکنه‌وازمنه‌متعدد بمنظور تحقق حکم وقانون کلی.

اهل تجربه یعنی کسانیکه منشأ حصول معارف بشریرا تجربه حسی‌میدانند‌درمقابل اهل عقل که فکرو عقل را مدخل درحصول علم ومعرفت بخارج میدانند

(۱)اسفار ج ۳–ص ۷۹

اپیکوریان‌مقیاس‌حقیقت‌را حواس وادراك حسی میدانستند ومنکروجود عقل وروح مستقل بودند وازاین جهت حواس را منشأ تمام معارف‌بشری‌میدانستند ونفس را هم ذراتی مادی میدانستند.

سوفسطائیان نیز اساس معرفت و منشأ آنرا حواس‌و ادراکات حسی میدانستند : سقراط اساس ومنشأ معرفت راعقل‌میدانست .

این دو نظر که در میان فلاسفهٔ قدیم مورد توجه خاص بوده است‌و منشأ بسیاری‌ازمباحث علمی‌وفلسفی‌وروانشناسی گردیده‌است و دومذهب‌فلسفی خاص دراین‌مورد پدیدآمده است

الف_ مذهب اصالت تجربه که حس را تنها راه وصول بحقایق وعلم میداند.

ب_ مذهب اصالت عقل که عقل‌را تنها راه وصول بحایق وحصول علم میداند و معارف صحیح‌را همان‌معارف ومعلومات عقلی میداند

هریك از این دو مذهب که ازقدیم الایام پیروانی‌داشته‌و تحولات و تطوراتی بخود گرفته است که بتفصیل درمحل‌خود بیان شده‌است

تجرید ـ کلمه تجرید از نظر معنای اصطلاحی آن نزد صوفیان بمعنای عاری شدن بنده است از قیودات مادی‌وحجب‌ظلمانی‌وانصراف‌از ماسوی‌الله وتوجه بذات‌احدیت و معنای آن نزد اهل نظر عبارت ازتحلیل وجدا کردن امور واجزاء و ضمائم و اوصاف موجودات ازیکدیگر است بطوریکه هر یك جداگانه مورد لحاظ قرار گیرد و بمعنای انتزاع صور موجودات وملحوظ کردن آنها بنحویکه مجرد از ماده باشدآمده است ودر هرحال معنای اصطلاحی آن‌بامعنای‌لغوی که خالص وممحض کرن است مناسب‌است ودر کلمات فلاسفه اغلب بمعنای انتزاع صور مجرده آمده است [1]

تجلی ـ انکشاف‌حقایق‌انوار غیب را برای قلوب صافیه تجلی مینامند وآن‌بردو قسم است یکی تجلی ذاتی که‌مبدء انکشاف‌حقایق غیبی‌ذات‌حق تعالی باشدازورای‌حجاب ودیگرتجلی صفاتی که مبدء ومنشأ آن صفات و اسماء و حجت نوری است [2]

۱ـ اسفارج ۱ ـ ص ۳۱۴ ـ دستورالعلماء ج ۱ ـ ص ۳۷۵

۲ـ تعریفات سید شریف ص۳۵

بعضی دیگر گفته‌اند که تجلی بمعنای مطلق انکشاف حقایق است برای قلوب مستعد تجلی ذاتی مبدأش ذات‌حق وتجلی صفاتی مبدأش صفات حق است [1]

صدرامیگویدتجلی‌عبارت ازفیض‌بسیط‌ذات‌حق است

تجوهر ـ کلمهٔ تجوهر بمعنای جوهریت وحقیقت جوهری اشیاء است چنانکه میگویند تجوهر اشیاء واراده میکنند ذاتیات وحقایق‌جوهری اشیاء را ودر حقیقت آنچه جوهریت جوهر بآن بستگی دارد: در کلمهٔ جوهر توضیح داده میشود

تحلیل عقلی ـ تجزیه عقلی‌را تحلیل عقلی نامیده‌اند اجزاء عقلی یعنی همان اجزاء تحلیلی که بتعمل و تجزیهٔ عقلی حاصل میشود

تحلیه ـ یکی از مراتب عقلی عملی است ودر زیرا عنوان کلمه عقل عملی توضیح داده خواهد شد

تخلخل ـ تخلخل اصطلاحا بمعنای ازدیاد حجم جسم‌است بدون آنکه جسمی دیگر بآن ضمیمه شود وبعبارت‌دیگر تخلخل عبارت از ازدیاد حجم و تکاثف که مقابل آن است بمعنای نقصان درحجم است بدون آنکه درقسم اول یعنی تخلخل بجوهر آن چیزی افزوده ودرقسم دوم یعنی تکاثف چیزی ازجوهر آن‌کاسته شود

بعضی‌میگویند تخلخل عبارت از انبساط ماده است در کم

بعضی دیگر مانند شیخ اشراق میگویند چون وجود خلاء محال‌است بنا بر این تخلخل حقیقی هم محال است وآنچه راتخلخل‌وتکاثف‌پندارندعبارت ازدخول جسمی(درتخلخل)و خروج‌جسمی‌دیگر (درتکاثف) میباشد[2]

قطب الدین گوید تخلخل یا تباعد اجسام باشد بعضی ازبعضی یاآنك متخلخل‌شود میان اجزاء اجسامی ارق ازآن که مناسب آن‌اجزاء میباشد کل المناسبة یازیادت مقدار جسم بود نه بانضیاف مادهٔ دیگر باو بل به‌جهته آنکه ماده را مقداری نیست درحد ذات‌خود وگاه تخلخل اطلاق میشود بر انتفاش وآن عبارت از تباعد اجزاء ودخول اجزاءمابین‌در

۲ـ دستورالعلماء ج۱ـص۲۷۳

۱ ـ دستورالعلماء ج ۱ ص ۲۷۹ ـ درةالتاج بخش ٤ ص۲۲

میان‌فواصل‌اجزاءآن‌میباشد

تخلیه — نزدعرفا بمعنای اعراض وروگردانیدن ازآنچه انسان را از خداباز میدارد و بعبارت دیگر منزه و پاك کردن نفس است از کلیه رذائل وقیود مادی و آنچه انسان رااز روحانیات وتوجه بعالم قدس باز میدارد [1]

تخیل ـ حرکت نفس را در محسوسات تخیل‌و درمعقولات تفکرمیگویند قطب الدین گوید تخیل تجرید صورت منتزع از ماده بود تجریدی‌بیشتر چه خیال اورا ازماده فرا میگیردبروجهی که محتاج نمیشود بوجود ماده بلکه چون ماده باطل‌میشودیاغایب شود صورت ثابت باشد درو ولکن‌غیر مجرد از لوحق‌مادی واز این است که صوردرخیال برحسب صور محسوسه است‌ازتصدیری و تکیفی و وضعی و هیچ فرق نیست میان ایشان الا عدم احتیاج بحضور ماده لا غیر [2]

تداخل ـ کلمهٔ تداخل بمعنای دریکدیگردر آمدن است و در عرف حکماءِ عبارت ازنفوذ ودخول اشیاءِ واجزاء در یکدیگر میباشد بنحویکه در وضع وحجم متحد گردندوبعبارت‌دیگرداخل‌شدن‌چیزی‌درچیزی‌دیگربدون‌آنکه‌بمدخول‌فیه‌ازلحاظ حجم‌و مقدار چیزی افردوه شود وبدیهی است که تداخل باین معنی درجوهرمحال است.
زیرا لازمهٔ امکان ووقوع این نوع تداخل این است که تمام جهان جسمانی در یکجزءِ جای گیرد وبحجم ومقدارآن افزوده نشودوچنین امری محال است :[3]

تدبیرمنزل ـ تدبیر منزل یکی از اقسام حکمت علمی است رجوع شود بکلمهٔ حکمت علمی

ترتب ـ ترتب بمعنای پی درپی ودنبال هم میباشد.
هر سلسلهٔ که مراتب لاحق آن از لحاظ وجودی و ماهوی مترتب بر مراتب سابق باشد ترتب مینامند چنانکه درعقول طولیه عقل لاحق‌مترتب‌برعقل سابق است ودر سلسلهٔ‌علل

۱ ـ دستورالعلماء ج ۱ ـص ۲۸۱
۲ ـ درةالتاج بخش سوم ص ۸۶ دستورالعلماء ج ۱ ـ ص ۲۲۲
۳ ـ دستورالعلماء ج ۱ ـ ص ۲۷۹ ـ ۲۸۲ ـ اسفار ج ۲ـ ص ۱۰۴

و معلول‌هرمعلولی‌مترتب‌برعات خودمیباشد.

ترجیح ـ ترجیح‌یعنی‌برتری‌امری‌برامری‌دیگر‌وبعبارت‌دیگربر گزیدن امری رابرامری‌دیگر
ترجیح هرگاه بواسطه مرجح ومزیتی باشد ترجح مع‌المرجح مینامند واگر هیچ یك از دوطرف بردیگری مزیتی نداشته‌باشد ترجیح بلا مرجح مینامند و در صورتیکه طرف بر گزیده شده نه تنها مرجح ومزیتی نداشته باشد و مساوی با طرف دیگر هم نباشد بلکه مرجوح هم باشد یعنی آن طرف دیگر که بر گزیده نشده‌است‌راجح باشدترجیح‌مرجوح میناممند:
اهل نظرمیگویند. ترجیح‌بلا مرجح قبیح وزشت است یعنی عقل آنراتقبیح میکندوبلکه درتکوینیات محال است ودرهرحال‌عقلاناپسنداست که دوامری که ازهرجهت‌بایکدیگر مساوی‌باشندیکی ازآندوبردیگری‌ترجیح داده‌شودوبطریق‌اولی ترجیح‌مرجوح قبیح‌است:
براین اصل مسائل وفروعی چند استواراست‌ازجمله وجود عالم آفرینش‌است که‌میگویند مسلم غرض‌و غایتی ایجاب کرده است که جهان را خدای متعال‌از کتم عدم بوجودآورده است و آن غرض وفائده چون نمیتواند عائدذات خدا شود پس منظور از خلقت افادهٔ جود وافاضهٔ‌خیر است «لا لغرض»
ونیز بر اصل فوق مترتب کرده‌اند این‌مسئله را که تمام موجودات درحرکت خود بطرف غایت وهدف خاصی‌پیش میروند وهیچ حرکت وفعلی درجهان وجود بدون هدف و غرض نیست وغایت حرکات موجودات‌نیل بخیر مطلق و کمال حقیقی وتشبه بذات خدا است حرکات افلاك واجرام سماوی نیزبدنبال هدف وغایتی است،
حرکات ارادی موجودات ذی اراده نیز پیرو اصل و غایت وهدف معین و خاصی میباشد و هیچ موجودی بدون‌سبب وجهت‌جنبهٔ‌فعل را برترك ووجود را برعدم‌ترجیح نمیتواندبدهد وبالاخره هر موجودی درحدوجودی خود تابع علت‌خاص وغایت مخصوصی است و همهٔ موجودات جهان هم تابع هدف وغایت ومنظور خاصی درسیلان وجریان‌اند[1]

(۱) دستورالعلماج ۱ص۲۸۹

ترکیب – کلمهٔ ترکیب در لغت بمعنای پیوستن آمده‌است درمقابل تحلیل که بمعنای گسستن‌وتجزیه کردن‌است‌وازنظر اهل‌معقول‌هرموجودی که‌ازلحاظ‌ماهوی‌ازچندجزء تشکیل شده‌باشداعم‌ازاجزاءعقلی یاخارجی‌مرکب‌مینامند وبعبارت‌دیگرترکیب عبارت از پیوستن چند امراست‌بیکدیگروآن برچند قسم‌ونوع است ازاین قرار

ترکیب اتحادی – ترکیب‌اتحادی نوع ترکیبی است که اجزاء ترکیب کننده آن‌هریك‌بطورجداگانه‌وجودمستقلی نداشته باشد وبعبارت دیگرترکیب‌اتحادی میان دویا چند امر است که‌درتقرروجودی‌متحدباشند مانندنوع که مرکب ازجنس‌وفصل است بنحوترکیب‌اتحادی‌وترکیب جسم‌ازماده‌وصورت‌وبنابراین ترکیب‌اتحادی‌اعم‌است‌از ترکیب‌عقلی وترکیب خارجی زیراهم شامل مرکب‌خارجی میشودمانندجسم که مرکب ازماده وصورت است و هم شامل مرکب به ترکیب عقلی مانند نوع که مرکب ازجنس وفصل اسب به ترکیب عقلی:

بعضی ازفلاسفه میگویند ترکیب اتحادی مخصوص بمرکبات عقلی است و ترکیب جسم راازماده وصورت ازآن جهت مرکب به ترکیب اتحادی میدانند که درعقل‌منحل‌بدوجزء میشودنه‌درخارج وترکیب‌اشیاء ازوجود وماهیت نیزازهمین نوع‌است‌ومرکب‌به ترکیب اتحادی‌است

کسانیکه میگویند ترکیب جسم از ماده و صورت ترکیب اتحادی نیست میگویند که ماده امر بالقوه‌است‌وصورت‌جهت‌بالفعل وبنا براین‌ماده وصورت دوامرمتقابل‌یکدیگراند و دوامرمتقابل چگونه با هم متحد میشوند[1]

ترکیب انضمامی – ترکیب انضمامی درمقابل ترکیب اتحادی‌است مرکب به‌ترکیب انضمامی نوع مرکبی را میگویند که هریك‌ازاجزاءآن ازلحاظ وجودی‌مستقل باشد ونحوهٔ اتحاد آنها اتحاد بالضمیمه باشد مانندترکیب خانه ازخشت وآجر وغیره که مرکب‌بنوع‌ترکیب‌انضمامی صناعی‌است‌وسنگی که‌شخص پهلوی خودقراردهد که مرکب بنوع ترکیب انضمامی اعتباری است وترکیب انسان‌وحیوان‌ازاعضاء مختلف که مرکب

(۱) اسفارج۲ص۱۸۹ ـ۱۹۴ شرح منظومه‌ص۱۰۰

بنوع ترکیب انضمامی‌طبیعی است.

قطب الدین میگوید وترکیب ماهیت‌یااعتباری میباشد چون‌حیوان ابیض یاحقیقی وخالی نباشد که بعضی اجزاء آن یا اعم باشد ازآن دیگر و آنرا ماهیت متداخله میگویند و یا نباشد آنرا ماهیت متباینه مینامند.[1]

ترکیب حدی – ترکیب حدی عبارت از ترکیب تحلیلی عقلی است چنانکه میگویند ترکیب درحدموجب ترکیب درمحدودنیست زیرا ممکن‌است‌محدودامری‌بسیط باشدو به تحلیل عقلی منحل باجزائی گردد.

ترکیب خلطی – هر چیزی که مرکب شده باشد از اعضاء متشابهته الاجزاء مرکب به‌ترکیب خلطی‌مینامند.

ترکیب عضوی – هرشیء که مرکب‌شده باشدازاعضای آلیه‌مانندانسان وحیوان مرکب به ترکیب عضوی میباشند از آن جهت که دارای‌اعضاءالیه هستندوصورت‌ظاهری انسان وحیوان مجموعهٔ ایست‌از اعضاءِ آلیهٔ مخصوص.

ترکیب عنصری – هرامریکه مرکب از عناصری‌باشد که موجب حصول مزاج خاصی است مرکب به ترکیب عنصری مینامند.[2]

ترکیب عینی – ترکیب عینی درمقابل‌ترکیب عقلی است‌مانندجسم که‌مرکب ازاجزاء وعناصروماده وصورت است که ترکیب آن ازآن اجزاءبه ترکیب عینی خارجی است.

ترکیب از دو امر متحصل‌و لا متحصل – ترکیب از دو امری که یکی اعتباری ودیگری متقرر ومتحصل بالذات باشد مانند ترکیب اشیاء از وجودوماهیت که بنا بر قول اصالت وجودیان وجود متحصل وماهیت اعتباری ولا متحصل‌است وبنا برقول باصالت‌ماهیت وجود اعتباری ولا متحصل وماهیت متحصل ومتأصل است و مانند ترکیب جسم ازماده وصورت که ماده راامری لامتحصل وصورت را متحصل میدانند.

۱ـ درةالتاج بخش سوم ص۱۶

۲ـشفاج۱ـص۴۴۲

تسلسل — کلمهٔ تسلسل درلغت بمعنای پی درپی‌وزنجیرمانند است ودراصطلاح ترتب امور غیر متناهی را بنحویکه مرتبهٔ سابق مترتب بر مرتبهٔ لاحق باشد تسلسل میگویندو آن برچند نوع است.

الف ـ تسلسل درامور اعتباری که برحسب اعتبار اعتبار کننده است و آنرا تسلسل یقفی هم نامیده‌اند ازآن جهت که با توقف اعتبارِاعتبار کننده‌متوقف میشود این نوع ازتسلسل چون درحقیقت تسلسل نیست باطل نیست یعنی شخص میتواندهر اندازه که بخواهداوهام وخیالات وتصورات خود را بدنبال هم ادامه دهد،

ب ـ تسلسل درحوادث وزمانیات این قسم ازتسلسل نیز باطل‌نیست زیرا اجزاء آن بطور متدرج الوجود موجود ومعدوم میشوند ومجتمع در وجود نمیباشندوحوادث زمانی هریك درظرف خود موجوداند و بهرحال دلیلی بر بطلان تسلسل در حوادث زمانی اقامه نشده است وبالجمله غیر متناهی بر چند قسم تصور میشود .

الف ـ نامتناهی در امور غیر مجتمع الوجود مانند حوادث وزمانیات .

ب ـ نامتناهی درامور مجتمع الوجود واین قسم خود بردوقسم است یکی آنکه بر حسب ترتب طبیعی باشد که تسلسل درعلل ومعلول خواهد بود و دیگر بر حسب ترتب وضعی مانند ابعادنا متناهی.

ج ـ نا متناهی درامور عرضی مانند نفوس ناطقه.

د ـ نا متناهی در امور اعتباری که برحسب اعتبار عقل‌است.

غیرمتناهی درامور مترتب موجود بالفعل که تسلسل نامیده میشودباطل است.

نا متناهی بودن بمعنای‌وضعی هم باطل است .

نامتناهی بودن در امور عرضی نیز در ماده و اجسام باطل است لکن در مجردات دلیلی بربطلان‌نامتناهی بودن آنها اقامه نشده است.

تشخص — نحوه وجود خاص هرموجودیرا تشخص آن موجود میگویند .

عوارض مشخصه عبارت ازاموری است که خارج از ذات و طبیعت موجود باشد که موجب تشخص وامتیاز افراد واشیاء است .

پیروان مذهب اصالت وجود میگویند تشخص هرموجودی عبارت از مرتبهٔ خاص وجود اواست و بطور کلی فلاسفه گفته‌اند تشخص ذات خدای متعال وهویت‌اوعین وجود محض وهویت بسیط اواست وتشخص نفوس مجرده نیز بذات خودشان است و ازاین جهت است که‌میگویند نوع مجردات منحصردرفرداست یعنی هریك ازعقول ونفوس نوعشان منحصر در فرد است و تشخص‌نفوس ناطقهٔ انسانی با بدان مخصوص است وتشخص افلاك باوضاع معین است و تشخص زمانیات بزمانهای خاص است بعضی میگویند تشخص بمعنای تعین است .[1]

صدرا میگوید هرموجودی بمرتبهٔ خاصی از وجود تعین میابد و همان امرتشخص او است پیروان اصالت ماهیت میگویند ماهیات متخالفه هریك متعین بالذات و مخالف با ماهیت دیگراند[2]

تشکیك ـ تشکیك درلغت بمعنای شك وتردید است .

کلی را مشکك میگویند درصورتیکه‌افراد ومصادیق آن بیکی‌ازجهات بایکدیگرمختلف باشند بنحویکه اطلاق آن بر هرفردی بیکی از جهات او لویت داشته باشد تا اطلاق آن

۱ـ دستورالعلماء ج۱ ص۲۹۰ـ اسفارج۲ـ۸۰

۲ـ اسفارج ۱ص۱۱۲ـ۱۱٤ـ اسفاج۲ـص۱۲٦

تشخص اما عینا لذات الشحص بداکالاول تعالی فان تشخصه عین وجوده‌الذی هو عین ذاته اوبدا زائداً علی الذات وهوعلی قسمین اذحینئذ اما ان‌یکون مکتفاً بالفاعل‌فی فیضان التشخص‌علیه بعدامکانه الذاتی اولا فان کفی بالفاعل لایکثر النوع وادر مثال ذا عقولا فعالة فان‌ماهیاتهالیست بذواتها الشخصیه الاان مجرد امکانها الذاتی یکفی فی فیضان‌التشخص‌علیها فلاجرم نوع کل واحدمنها منحصرة فی‌شخصهاودونه‌ای دون‌الاکتفاء بالفاعل بان‌یکون محتاجاً الی‌القابل‌الخارجی فهوایضاً علی‌قسمین لانه اما اکتفت هیولاه کفلك حیث ان بعد امکانه الذاتی الحامل‌له ماهیته لایکفی فی فیضان الفاعل‌التشخص علیه بل‌یحتاج الی قابل هوالهیولا ولکنه مکتنف بها فالنوع ایضاًمنحصرفی‌الشحص‌اوما.. شرح منظومه ص۱۰۲

برفردی‌دیگر چنانکه اطلاق مفهوم‌نور بر نورقوی‌شدید مقدم است تااطلاق آن بر نورضعیف واطلاق آب بر آب دریا مقدم است تا اطلاق آن بر آب، موجود درظرف کوچك و اطلاق عالم برشخص جامع تمام علوم اولویت و تقدم دارد تا اطلاق آن بر کسی که دریك رشته عالم باشد وبر کسی که یك مسئله ازعلوم را بداند وبهمین طریق تمام موجودات ازلحاظ مراتب وجودی یکسان نمیباشند وهریك‌درمرتبهٔ خاصی قرار گرفته‌اند که ازلحاظشدت و ضعف متفاوت‌اند بعضی از لحاظوجودی مقدم و بعضی مؤخرو همین طور ازلحاظ کمی و کیفی وغیره متفاوت اند .

درهرحال تمام موجودات عالم یك وجوه مشترکی دارند ویك وجوه‌امتیازی وهمان ما به الامتیازات است که در انواع وافراد نوعی وصنفی موجب تشکیك است وهرفردی‌ازنوعی راموجود جدا ازسایر افرادهم نوع خود نشان میدهد .

وتشکیك بهمین اعتبار گفته میشود و تشکیك برچند نوع است ازاین‌قرار

تشکیك‌اتفاقی ـ این اصطلاح راآخوند ملاصدرا در کتاب اسفار بکاربرده‌است وظاهرا مراد او ازاین نوع تشکیك نحوهٔ تشکیك خاصی‌است که دروجود قائل‌است که‌نه ازقبیل تشکیك‌عامی‌است ونه خاصی وشاید نظراواین باشد که‌وجودات باآنکه‌درحقیقت نوعیه‌یکسان‌هستنددرمراتب‌مشکك‌اندودرعین‌اتحاددرنوع‌بکمال‌ونقص‌مشکك‌اندوتشکیك آنها در مراتب است وآن مراتب هم امورعدمی هستند وبنابراین در عین اتفاق در نوع مشکك‌اند[1]

تشکیك‌خاصی ـ تشکیك رادرمواردی خاصی‌میگویند که ما به‌الاختلاف‌درآن‌عین ما به‌الاتحاد باشد واختلاف درمراتب ذات باشد نه باموززائدهٔ برذات

تشکیك‌عامی ـ تشکیك رادر مواردی تشکیك عامی مینامند که ما به الاختلاف درآن‌غیرما به‌الاتحاد باشد ودر حقیقت تشکیك بامور زائده برذات باشد از قبیل عوارض و قوابل

والتفاوت في‌افراد الوجودلیس فی نفس الوجود بل في‌ظهورخواصه من‌العلیة والمعلولیة ـ شرح قیصری برفصوص ـ ص۹

تصور وتصدیق ـ تصورباشتراك لفظی اطلاق بر دو امر میشود یکی مطلق حضور ذهنی که مرادف با علم است وخود منقسم میشود به تصور و تصدیق و آنرا تصور مطلق وتصور لا بشرط هم گفته‌اند ودیگری آنکه اطلاق بر حضور ذهنی باعتبار و باقید عدم اذعان به‌نسبت میشود وتصوربااین‌معنی را تصور سازج و تصور بشرط لا میگویند.

محقق رازی تعاریفی چند برای تصور کرده‌است .

الف‌ـ حصول صورت شیء درعقل که مرادف باعلم است.

ب‌ـ حصول صورت شیء فقط درعقل ومراز ارقیدفقط اعتبارعدم حکم‌است‌نه‌عدم‌اعتبارحکم

تصدیق نیز دارای‌سه معنی است

الف‌ـ اذعان بصدق قضیه

ب ـ اذعان بثبوب یا سلب محمولی برموضوع وازموضوع.

ج ـ اذعان بصدق گفتار گوینده ودرهرحال در محل خود بیان شده است که تصور عبارت از ادراك امور وتجزیهٔ آنها ازیکدیگر است یعنی ادراك امور بطور جداگانه و مجزای از یکدیگر بدون اذعان وانتساب وتصدیق عبارت، از اذعان به نسبت میان امور است :

درهر تصدیقی بنا برمشهورسه تصور لازم است .

الف ـ تصور موضوع .

ب ـ تصورمحمول :

ج ـ تصور نسبت میان موضوع ومحمول .

بعضی از محققان‌متعلق‌اذعان‌رانسبت‌حکمیه نمیدانندبلکه«وقوع‌ولاقوع» میدانند وبنابراین تصدیق را مرکب از چهار جزء میدانند ودراینکه این اجزاء شرط تصدیق‌اند یا شطر نیز اختلاف است بعضی تصدیق را امری بسط میدانند و آن همان حکم بوقوع و لا وقوع است.

واجزاء را شرط‌حصول اذعان بوقوع ولاقوع میدانند وبعضی دیگر میگویندا‌جراء شطراند و تصدیق مرکب ازآن اجزاء است[1]

۱ـ دستورالعلماء ج۱ـ ص۲۹۹ـ ۳۰۰

تضـاد – نسبت میان دوامر وجودی که میان آندو غایت خلاف و بعد باشد بنحویکه اجتماعشان درمحل واحد ممکن نباشد تضاد مینامندو اند و را «متضادان» نامیده‌اند مانند سیاهی وسفیدی

تضایف – نسبت میان دوامر وجودی که تعقل هریك مستلزم تعقل دیگری باشد تضایف میگویند و آندو را «متضایفان» مینامند مانند نسبت میان اب و ابن که ابوت وبنوت باشد که نسبت مکرره است برهان تضایف یکی از براهین ابطال تسلسل است که درمحل خود بیان شد [1]

تطبیق – برهان تطبیق یکی از براهین ابطال تسلسل درعلل ومعلول است وطریقهٔ بیان آن بطور خلاصه چنین است .

هرگاه فرض شود که سلسلهٔ علل ومعلول بطور بی نهایت مترتب بردیگری باشند دورشته و جمله فرض میکنیم که مبدء یکی معلول اخیر باشد بطوربی نهایت(بفرض) و دیگری مبدءش معلول قبل از معلول اخیر باشد بیك مرتبه پس از آن یکی از آن دوجمله ورشته را با دیگری منطبق میکنیم باین طریق که جزء اول از یك رشته را مقابل جزء اول رشتهٔ دیگر قرارداده وجزء دوم را مقابل جزء دوم وسوم را مقابل سوم و.. در این صورت اگر تطابق بطور بی نهایت ادامه پیدا کند لازم میاید که رشتهٔ زائد مانندرشتهٔ ناقص و باندازهٔ آن باشد واین امر بالضرورت باطل است و اگر رشتهٔ ناقص منقطع شود متناهی خواهد بود رجوع شودبه کلمه برهان تطبیق . [2]

(۲) شرح منظومه ص۱۳۱

(۱) اقول قدذکر القدماء فی تناهی العلل برهان التطبیق وتقریره ان یقال لو تسلسلت العلل والمعلولات الی غیر النهایة لامکننا فرض جملتین احدهما من المعلول الی مالایتناهی والثانی من المعلول الذی قبل المعلول الاخیر بمرتبة واحدة ثم نطبق احدی الجملتین بالاخری بان نجعل الجزء الاول من هذه الجملة مقابلا للاول من الجملة الناقصة والثانی من الاول مقابلا للثانی من الثانیة هکذا فان استمر التطابق الی غیر النهایة کانت الجملة الزائدة مثل الناقصة وهو باطل بالضرورة وان انقطعت الناقصة تناهت لحصول مبدء ومنتهی شرح حکمة العین ص۱۰٤

تعاقب – تعاقب درلغت بمعنای امری بدنبال امری دیگر آمدن است وبمعنای جایگزین شدن امری بعد اززوال امری دیگر .

مراد ازتعاقب علل این است که معلول خاصی بحال خود باقی باشد و علت آن برطرف و علت دیگر جایگزین آن شودودر نتیجه معلول دوعلت متعاقبهٔ باشد و این امر محال است زیرا بابرطرف شدن علت خاص اثرانهم که معلول باشد برطرف میشود وبا آمدن علت دیگر معلول دیگری پدید میاید.

تعریف – یعنی شناسانیدن ونزد منطقیان بمعنای شناسانیدن امور مجهول است بواسطهٔ اموریکه معلوم و بدیهی باشدو بنابر این معرف مجموعهٔ امور بدیهی و معلوم (تصورات بدیهی) است که برای وصول بامور مجهول تصوری بکار آید و درمحل خود بیان شده است که معرف باید مساوی با معرف باشدو تفاوت آن بامعرف باجمال و تفصیل وعدم آن باشدو تعریف بامور مجهول جائز نیست و ازاین جهت میگویند معرف بایدازمعرف اجلی باشدو تعریف باخفی جایز نیست

تعریف لفظی – تعریف لفظی عبارت از شناسانیدن معنای لفظ است در مقابل تعریف غیرلفظی که شناسانیدن حقیقت اشیاء است وبعبارت دیگر درتعریف لفظی لغتی را بلغت دیگر که معروف نزد مخاطب باشد ترجمه میکنند درصورتیکه درتعریف غیر لفظی حقیقت وماهیت وذاتیات شیء رابیان میکنند وهرگاه معرف بیان تمام ذاتیات مخصوص شیء را کند ومرکب ازجنس وفصل قریب باشد تعریف بحد تام میباشد وهرگاه مرکب ازجنس بعید وفصل باشد تعریف بحد ناقص است وهرگاه مرکب از ذاتیات وعرضیات یا عرضیات به تنهائی باشد تعریف برسم است .

تعقل – یعنی ادراك بوسیله عقل شیخ الرئیس برای تعقل سه مرحله ذکر کرده است

الف ـ مرحلهٔ بالقوه

ب ـ مرحلهٔ بالفعل به نحوفعلیت ناقصه

ج ـ مرحلهٔ بالفعل بنحو فعلیت تامه که علم تفصیلی است درهرصورت مدرکات انسان یا جزئیات مادی هستند یاغیر آن در صورت اول یا محسوس بحواس ظاهری میباشد مانند ادراك زیدوعمرو یا محسوس بحواس ظاهری نیستندمانند عداوت زیدومحبت عمرو و آنچه محسوس بحواس ظاهر است یاادراکش موقوف بر حضور ماده است مانندادراك حلاوت

عسل و شوری نمك این نوع ادراك را احساس مینامند ویا ادراك آن‌موقوف برحضورماده نیست‌این نوع ادراك را تخیل گویند وادراك غیر محسوس بحواس‌ظاهری را توهم‌خوانند ودرصورت دوم که مدرك امر جزئی مادی نباشد یعنی کلی باشد و یا جزئی غیر مادی باشد تعقل‌مینامند[1]

قطب الدین گوید و تعقل اخذصورت باشد مبراازماده وازجمیع علائق ماده تبرئه ازجمیع وجوه وچون تعقل کنیم صورتی را وایجاد کنیم آنرا درخارج آن تعقل فعلی باشد واگر صورت رااز موجودات خارجی فراگیرم آن تعقل انفعالی باشد[2] و تعقل اقوی است من حیث الکیفیة از ادراك حسی چه ادراك عقلی خالص است از شوب باکنه آن چه او ادراك حقایق مکتنف بعوارض‌میکندچنانکه‌هست‌وبکنه‌آن معقول‌میرسدوادراك‌حسی همه شوب‌است‌چه‌ادراك‌نمیکندالا کیفیاتی که‌قائم‌باشدبسطوح اجسامی که‌حاضراواست فقط[3]

تعین ـ چنانکه‌در کلمهٔ تشخص گفته‌شد اغلب کلمات تعین وتشخص را مرادف قرارداده‌اند ودرمورد اینکه مابه‌التعین بنا بر قول اصالت وجودیان و یا پیروان اصالت ماهیت چیست بطور اختصار توضیح داده شد علامه میگوید تعین هر گاه مستند بماهیت متعین‌باشد نوعش منحصر درشخص خواهدبود وهر گاه مستند بامور خارج از ذات متعین باشد نوعش منحصر درفرد نخواهد بود[4]

قیصری‌میگوید تعین عبارت‌ازچیزی است که شیئی‌را ازغیرش ممتازو جدا سازد بنحویکه دیگری درآن مشارك نباشد[5]

۱ اسفار ج- ص ۲۷۹ ـدستورالعلماءج۱ـص ۳۲۷

۲ درةالتاج بخش‌سوم ص۸٦

درةالتاج‌بخش‌سوم ص۸۷

۳ ـ اقول‌التعین ان کان مستنداً الی ماهیةالمتعین لزم انحصار نوعه فی شخصه اذ مقتضی‌ذالك‌وجود ذالك‌التعین فی‌صورة وجودالماهیة فاین وجدت‌الماهیة وجدذالك‌المعین شرح حکمةالعین ص٤۹

۲ ـواعلم‌ان‌التعین‌مابه‌امتیازالشیءعن‌غیره‌بحیث‌لا یشارکه‌فیه‌غیره ـشرح‌قیصری‌برفصوص ص۲۵

تقابل ـ نسبت میان دوامری که درمحل واحد ازجهت واحد جمع نشوندتقابل گویندوآندورا متقابلان نامند ازآن‌جهت که‌مقابل یکدیگراند وبجهتی ازجهات‌مخالف یکدیگراند.

تقابل میان اشیاء بیکی ازچهار وجه میباشد واز اینجهت گویند اقسام تقابل چهار است. باین بیان که یامیان دوامر وجودی است‌و یامیان دوامری است که یکی وجودی‌و دیگری عدمی باشد در صورت اول یا تعقل هر یك مستلزم تعقل دیگری نیست «متضاداناند» ونسبت‌میان آندورانسبت تضاد گویند مانند سیاهی‌و سفیدی و یا تعقل هر یك مستلزم تعقل دیگری است «متضایفان‌اند» ونسبت میان آندورا نسبت تضایف گویند ودرصورت دوم یادرطرف عدم شرط است شأنیة وجود «متقابلان بتقابل عدم و ملکه‌اند» مانند بصر و عمی که‌عمی‌عدم بصراست‌درموردیکه‌شأن‌آن‌ابصارباشدیعنی‌صالح برای‌داشتن بصرباشدویادر طرف‌عدم شأنیه‌وجودنیست «متناقضان‌اند» ماندوجود ولاوجود شیئی‌مانند زیدولازیدوانسان ولاانسان‌ونسبت‌میان آندورانسبت تناقض گویند.

وبالجمله اقسام تقابل چهار است.

الف ـتقابل‌تضاد که نسبت‌میان دوامری است که نهایت اختلاف رابا یکدیگر داشته باشند ودرمقام تعریف آن گفته‌اند که متضادان دوامر وجودی هستند که میان‌آن دو غایت بعدو خلاف است ودرمحل واحد جمع نشوندو لکن مرتفع شوند.

ب ـ تقابل تناقض و آن نسبت میان دو امری است که یکی وجودی و دیگری‌عدمی باشد که‌نه‌جمع‌ونه‌رفع آنها ممکن نباشد که تقابل سلب و ایجاب هم گویند.

ج ـ تقابل عدم‌و ملکه که نسبت میان دوامری است که یکی وجودی و دیگری عدمی‌باشد ودرطرف عدم نیزشأن وشایستگی وجود ملکه باشد ماندنسبت میان عمی و بصر که بصر امروجودی است‌و عمی عدمی لکن عدم‌ملکه نه‌عدم مطلق :

د ـ تقابل تضایف که نسبت مکررهٔ میان دوامر وجودی است که تعقل هر یك

مستلزم تعقل‌دیگری باشد مانند اب وابن‌ونسبت ابوبو بنوت میان آندو[1]

تقدم- تقدم عبارت ازبودن‌شیء است درمرتبهٔ اول‌وقبل وبنابر مشهور پنج نـوع است بااین بیان که متقدم یامجامع بامتأخر میشود یانه قسم دوم تقدم «بالزمان» است و قسم‌اول‌یامتأخر دروجود محتاج بمتقدم میباشد یا نه قسم اول یا متقدم علت تامـهٔ متأخر است تقدم «بالعلیت است»ویاعلت تام متأخرنیست تقدم «بالطبع» است مانند تقدم واحـد براثنین ودرصورتیکه متأخر محتاج بمتقدم نباشد دو صورت دارد یاتقدم وتأخر بر مأخذ ترتیب است باینکه مثلاشیئی بمبدءمحدودی نزدیك‌ترازغیرش باشد تقدم «بالوضع»است مانند تقدم حبس برفصل و صف‌اول برصف دوم واگر برحسب ترتیب‌وقرب وبعدنباشد تقدم «بالشرف» است ،

قطب‌الدین میگوید وتقدم وتأخر برمعانی بسیار اطلاق شود چهٔ شاید که هردو «بالزمان» باشند چون اب وابن یا «بالذات» باشند چون حرکت یدو حرکت مفتاح یا «بالطبع» چون واحد واثنین یا «بمرتبه» چون صف اول وثانی و «بشرف» چون معلم و متعلم وهمچنین «مع» برمعانی بسیار اطلاق کنند[2]

متکلمان قسم ششمی اضافه کرده‌اند که تقدم «بالذات» باشد مانند تقـدم اجزاء زمان بعضی بربعض دیگر .

صدرا تقدم جنس‌را برفصل تقدم بتجوهرنامیده است .

درشواهدالربوبیة دونوع تقدم دیگر ذکر کرده است یکی تقدم بالحق و دیگری تقدم بالحقیقت .

میرداماد تقدم مفارقات را بر مادیات تقدم دهری میداند وتقدم ذات حـق را بـر

۱ـ بعضی ازاقسام تقابل هم دراعراض هستو هم در جواهر مانند تقابل تضاد که هم‌در اعراض‌است مانند تقابل میان سفیدی وسیاهی وهم‌در جواهر مانندتقابلی که درصور نوعیه هست وبعضی دیگر مخصوص باعراض است مانند تقابل عدم‌وملکه‌ـدستورالعلماء ج۱ص ۳۹ ۳

۲ـ درالتاج‌ص۳۰ـدستورالعماءج۱ـ۳۳۵

ماسوی‌اله تقدم سرمدی وتقدم انفکاکی نامیده است ودر هرحال اصطلاحات وتعبیرات دیگری درمورد تقدم در کلمات فلاسفه دیده میشود که مفادا مطابق باآنچه شرح داده‌شد میباشد ازاین قرار

۱ـ تقدم بالطبع ۲ـ تقدم‌بالرتبه ۳ـ تقدم‌بالوجوب ٤ـ تقدم بالمکان ٥ـ تقـدم بالشرف ٦ـ تقدم بالوضع ۷ـ تقدم بالزمان ۸ـ تقدم بالحق ۹ـ تقدم بالحقیقة ۱۰ـتقدم بالتجوهر ۱۱ـ تقدم دهری ۱۲ـ تقدم سرمدی ۱۳ تقدم انفکاکی .

و چنانکه ملاحظه میشود اقسام دیگری که اضافـه شده است یکنوع تعبیـرات مختلف‌لفظی است واقسام تقدم همان‌پنج قسم مشهور است که قدماء فلاسفه بموجب‌تحقیق استقرائی و تقسیم مستوعب بـدست آورده اند و سایر اقسام نیز بـازگشت بهـمان پنج قسم‌میکند .

تقدیر ـ تقدیر بمعنای اندازه است و نزد اهل نظر بمـعنای مشخص و معین‌شدن حوادث وجودی‌وتعیین‌واندازه‌آن‌درعالم‌قضاء الهی وتدوین درلوح محفوظ بوسیلهٔ قلم‌قدرت میباشد رجوع شودبه کلمهٔ قدر[1]

تکاثفـ عبارت ازنقصـان مقدارحجم جسم است بدون‌آنکه چیزی ازآن‌منفصل گردد وگاهی براند ماج نیز اطلاق تکاثف شده است که عبارت از تقارب اجزاء جسم است بنحویکه اجزاء غریبه‌ازآن خارج‌شود .

تکافو ـ دوامر متلازمی که هیچ یك علت دیگری نباشند متکافئین خوانند

تکوین ـایجاد شیء مسبوق بماده‌ومده‌را تکوین مینامند مانند مرکبات ازعناصر که مسبوق بماده ومده‌اند[2]

تمام‌وتام ـ کلمهٔ تمام وتام ابتدا دراشیائیکه معدودبوده است بکاربرده‌میشده است چنانکه مثلا گفته میشده است که فلانی تام الاعضاء است‌یعنی اعضاء اوباندازهٔ‌ایست که باید باشد وبعبارت دیگر در اشیاء ذوکمیت بکار برده میشده است و بعد در مورد

۱ـشفاج۲ـ٤٤٥ـدستورالعلماء ج۱ـ۳٤٥

۲ـ دستورالعلماء ج۱ـ۳٤٥

اشیائیکه ازلحاظ وجود صفات بردیگری برتری داشته بکاربرده میشده‌است‌وبعددرمورد اشیائیکه ازهیچ جهت نیازی بغیر نداشته است استعمال شده است چنانکه گفته‌اند ذات خدای متعال تام الوجود وفوق التمام است .[1]

تماثل – دوامری که متشارك درتمام ماهیت‌وحقیقت‌باشند متماثلان ونسبت میان اندورا نسبت تماثل نامیده‌اند .

تمیل – تمثیل نوعی‌ازحجت است که ازراه مقایسهٔ امری منصوص‌العلت ومعلوم الحکم جزئی بواسطه مشارکت آن با جزئی دیگری که مجهول الحکم است حکم امر مجهول بدست میایدبعداز احراز حکم امرمعلوم الحکم که ملاك حکم است.

توارد – کلمه توارد مرادف با کلمهٔ تعاقب است ومراد این است که‌دویاچند علت علی التعاقب والتبادل برمعلول واحدی‌واردشوندباحفظ خصوصیات اثرومعلول خاص و بعبارت دیگر باابقاء عین معلول عللی زائل و وارد شوند وچند علت مؤثر در یك معلول باشند نهایت علی التوارد و این‌امر محال است رجوع شود به کلمهٔ تعاقب .

توحید – توحید یعنی یکتا پرستی ویگانه دانستن:

دلائل توحید یعنی دلائلیکه بواسطهٔ آنها اثبات یکتائی خدا میشود.

عرفابرای توحید مراتبی قائل اند از این قرار .

الف‌ـ‌توحیدعوام

ب‌ـ‌توحیدخواص

ج ـ توحید خاص

د ـ توحید اخص الخواص

این تقیسم ازجهت حالات ومقامات ومنازل موحدین‌میباشد وازجهتی دیگر نیز تقسیماتی کرده‌اند ازاین قرار .

الف ـ توحیدذاتی

ب ـ توحید صفاتی

۱ ج شفا۲ ـ ص۷ ۹ ٤

ج ـ توحیدافعالی

ودرهرحال درمحل خود بیان شده است که تمام موجودات جهان پرتویکذات‌اند ومقصد وغایت حرکات موجودات جهان وصول بمرتبهٔ احدیت وتشبه بخدا است .

تناسخ – تناسخ دراحکام عبارت از نسخ وزوال حکمی و ایجاد و تشریع حکمی دیگراست ونزد اهل نظر عبارت ازتعلق روح و نفس ناطقه است بعد از تلاشی وفناء بدن ببدن دیگری بدون حصول فاصلهٔ میان اندو .

آنچه ازکلمات فلاسفه فهمیده میشود اولین کسیکه این عقیده رادرموردبقاء نفوس وحشر آنها اظهارکرده‌اند فیثاغورس و پیروان اوبوده‌اند بعضی میگویند افلاطون نیزقائل به تناسخ بوده است.

در تناسخ عقاید ونظریاتی چند پدیده آمده‌است که‌بعضی ازآنهارازیلا بیان میکنیم.

الف ـ انتقال نفوس انسانی‌باجسادحیواناتیکه‌ازلحاظ‌اخلاقی وصفات دیگرمناسب باآنان باشند

ب ـ انتقال بابدان‌انسانها .

ج ـ انتقال باجسام نباتی .

د ـ انتقال‌بجمادات.

هـ ـ انتقال به ترتیب صعودی از جماد بنبات وازنبات‌به‌حیوان وبانسان.

و ـ انتقال بنحو نزولی وبرای هر یك ازانواع انتقالات‌نامی گذارده‌اند که هریك درمحل خود ذکرخواهدشد و باید توجه داشت که بعضی از فلاسفه اسلام قائل بنوعی از تناسخ شده اند که انتقال نفوس به قالب هـای مثالی باشد و در این مورد نظریات خاصی موجود است که فهم آن خالی از اشکال نیست.[1]

۱ ـ اسفارج ٤ ـ ص ۹۸ ـ حکمة‌الاشراق ص٤٧٦ ـ دستور العلماء ج ۱ ـ ص ۳٥٤
فالتناسخ بمعنی انتقال النفس من بدن عنصری اوطبیعی الی‌بدن آخر منفصل عن‌الاول محال سواء کان فی‌النزول انسانیا کان وهوالنسخ اوحیوانیا وهوالمسخ اونباتیاوهوالفسخ اوجمادیا وهوالرسخ‌اوفی‌الصعودوهو بالعکس من‌الذی‌ذکر ناه وان‌کان الی‌جرم‌فلکی *

تناسخيه ـ تناسخيه یعنی کسانیکه قائل به تناسخ اند.

تناقض ـ تناقض یکی از اقسام تقابل است و نسبت میان دو امری است که یکی وجودی و دیگری عدمی باشد و بعبارت دیگو نسبت میان وجود و عدم شیء رجوع شود بکلمهٔ تقابل ـ

تهذیب اخلاق ـ فن تهذیب اخلاق یکی ازشعب حکمت عملی است که عبارت از علم بمصالح شخصی وپاک کردن نفس خود ازصفات ناپسند وتحلی به صفات محموده باشد



کماذهب الیه بعض العلماء .. تاآنکه گوید :
واما تحویل النفس من نشأةالطبیعیةالدنیا وبةالی نشأة الاخرویة وصیرورتهابحسب ملکاتها واحوالها مصورة بصورة اخرویة حیوانیة او غیرها حسنة بهیئة نوریةاوقبیحةردیةـالهیئات فلیس ذالك مخالفاللتحقیق بلهو امرثابت بالبرهان ...
اسفارج ٤ ـ ص٩٨

ث

ثابت ـ کلمهٔ ثابت بمعنای تقرر وجود است «ثابت‌العین» یعنی متقرردر خارج در مقابل ثابت ذهنی که موجوددرذهن است .

ثابتات ازلی ـ مراد از اصطلاح ثابتات ازلی اعیان ثابته است رجوع شودبکلمهٔ اعیان .

ثبوت انتزاعی ـ یعنی وجود انتزاعی در مقابل وجود عینی‌خارجی .

ثبوت شیءبرای خودضروری است ـ این مسئله یکی ازمسائل‌ضروری‌وبدیهی است واز اصول مسلمه‌است که مفاد حمل «هوهو» است ومعنای آن این‌است که‌هرچیزی خودش خودش است وهمان است که هست و ثبوتش برای خودش ضروری است و احتیاج به برهان ندارد این اصل‌یکی‌ازاصول کلی‌مسلم‌است که درتمام‌مواردصادق بوده‌وازقضایای مسلمیه بحساب میآید اعم‌ازآنکه آن چیز امری خارجی عینی باشد یاذهنی و درهرحال ثبوت هرچیزی برای خودضروری است وسلب چیزی ازنفس خودمحال است «لکن‌ثبوت چیزی برای چیزی دیگر فرع ثبوت مثبت‌له» میباشد باین‌معنی که همانطوریکه بیان‌شد در هر قضیهٔ وجود موضوع ومحمول ونسبت حکمیهٔ لازم است وبنابراین هیچ محمـولـی بدون موضوع محقق نمیشود .

این اصل درتمام احکام ومحمولات جاری است زیرا مادام که‌موضوع حکمی‌محقق وثابت نباشند چگونه میتوان امری رابدونسبت‌داد .

خلاصهٔ کلام آنکه نسبت چیزی به چیزی دیگر مستلزم وجود موضوع است و بعبارت دیگر مستلزم وجود « مثبت‌له» است :

در احکام سلبی ممکن است سالبه بانتفاء موضوع باشد ولکن دراحکام ایجابی حتما وجود موضوع که«مثبت‌له» باشد لازم است وازاین‌جهت است که گفته اند :

«ثبوت الشیء لشیء فرع الثبوت المثبت‌له او مستلزم لثبوت المثبت‌له» و هر گاه گفته شود :

«ثبوت الشیی للشیء فرع ثبوت الشیء فی‌نفسه » ویا آنکه گفته شود«ثبوت المحمول للموضوع فرع ثبوته فی نفسه» و یا «ثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت الثابت »باین معنی است که مادام که امری خود ثابت نباشد نتوان برای امری دیگر ثابت کرد یعنی همانطوری که درطرف موضوع بایستی «مثبت‌له» ثابت وموجود باشد تابتوان چیزیرا بآن نسبت داد وحمل کرد درطرف محمول هم بایستی محمول ثابت باشد وبهرحال در نسبتهای ایجابی وجود هردوطرف یعنی مثبت‌له وثابت وموضوع ومحمول لازم است ودرنسبتهای سلبی نیز مثبت‌له باید درظرف ثبوت موجود باشد اعم ازآنکه ظرف ثبوت ذهنی باشد یاخارجی

درنسبتهای سلبی درمورد سالبهٔ بانتفاء موضوع نسبت حکمیه مستلزم ثبوت موضوع است درذهن یعنی امری درذهن تصور میشود وحاضر میگردد وموضوع حکم سلبی قرار میگیرد وازاین‌جهت بعضی ازاهل نظر میگویند هرحکمی اعم ازثبوتی یاسلبی مستلزم ثبوت مثبت له است درذهن یادرخارج وهر اتصافی اعم ازآنکه ظرف اتصاف ذهن باشد یا خارج مستلزم ثبوت متصف‌له است درذهن یادرخارج برحسب کیفیت اتصاف.

وبالجمله ثبوت امرخارجی وعینی برای امری دیگر مستلزم این است که مثبت‌له خودثابت باشدنهایتا گرمثبت عینی وخارجی باشدمثبت‌له هم باید ثابت درعین وخارج باشد واگر مثبت امرذهنی واعتباری وتصوری باشد مثبت لههم باید امری ذهنی و تصوری باشد این قاعده کلی است ودر تمام موارد درست است .

ثنویت - ثنویت یعنی دووجود پرستی ثنوی یعنی دوگانه‌پرست

مذهب ثنویت بمذهب خاص فلسفی میگویند که قائل بدو اصل ومبدء میباشد .

این مذهب درطی تاریخ چه درعقاید دینی‌وچه درنظریات و تئوریهای فلسفی که مؤید ادیان بوده‌اند بصورتهای گوناگون جلوه گر شده‌است چنانکه میدانیم حکماء فرس قدیم براصل عقاید مذهبی قائل بدواصل بودند که یکی رابنام نور ودیگریرا ظلمت و گاه «خیر » و « شر » ودیگر بار«اهورمزدا» و «اهرمن» وزمانی باسامی و نامهای دیگر خوانده‌اند :

ازفلاسفه یونان اولین فیلسوفی که ثنوی مذهب‌بوده‌ست «انکسا گورس» بوده‌است که علاوه برماده ومواد جسمانی معتقد باصل عقلی یعنی عقل مدبر برجهان بوده است که آنرا ناظم جهان وجود میدانسته‌است .

ارسطو نیز ازجهتی ثنوی مذهب بوده است زیرا اوماده وصورترا اساس عالم آفرینش میدانسته‌است .

افلاطون میان مثل نوریه و موجودات مادیه فرق گذارده است و درهرحال گو اینکه نهایت کار او منتهی به مثل‌الامثال شده و نحوه توحیدی برقرار کرده است .

لکن در فلسفهٔ اوثنویت خاصی آشکار است .

مذهب مانی که خود ترکیبی است ازدین‌زردشت ومسیح وبودا نیز مظهر ثنویت است چنانکه اهورمزدا و اهرمن را دواصل وجودی عالم‌میدانستند .

مذهب یهود نیز بنابرآنچه از کلمات تورات وقرآن مجید دانسته‌میشود باآنکه بمذهب توحید نزدیکتر شده‌اند ومتوجه به یکتاپرستی گردیده‌اند معذالک ازجهتی ثنویت راحفظ کرده‌اند .

و درهر حال بعضی ازفلاسفه قرون وسطی نیز مذهب ثنویت راپذیرفته‌وروح وعقل وماده هردورااصل واساس جهان آفرینش وحاکم برعالم قرار داده‌اندوازآن جهت‌مذهب ثنویت علمی قدیم را مجددا تأیید کرده‌اند .

باید توجه داشت که نظریات فلسفی درمورد تأیید ثنویت وطرد آن تـا اندازه‌ای بستگی بوجود مذهب رایـج عصر داشته است چنـانکه در کلمه اقنوم و اقـانیم ثلثـه شرح داده شد کـه چگونه فلاسفه مسیحی مذهب درفکر بیان تثلیث عیسویت بر مبنای اصول علمی وفلسفی افتادند .



ج

جبر – جبردرلغت‌بمعنای شکسته‌بستن ونیکو کردن‌است وازنظرعلمی وفلسفی انتساب کلیهٔ امور بذات خدای متعال است‌وبنده‌آلت محض بوده وهیچ نوع‌ارادهٔ ازخود نداشته ومانند جمادات میباشد .

تفویض برعکس جبر بمعنای‌واگذر کردن کلیهٔ‌افعال واعمال‌وامور به‌بندگان‌است‌بنحویکه هرفردی در فعل خود مختار مطلق وخالق افعال و اعمال خود بوده ودرایجاد خیرات وشرور مستقل باشد :

جبری‌مذهب میگوید خدای متعال بندگان‌راآفریده وزمام آنها را بدست خودآنان داده وهرکاری که بخواهند میتوانند انجام دهند :

این مسئله بدواً بطریق فوق مطرح شده و مورد بحث قرار گرفته است و یکی ازمسائل کلامی‌بوده‌است‌لکن‌بعداًفلاسفه‌این‌مسئله‌راا نظرفلسفی‌وعلمی‌موردبحث‌قرارداده‌اندو براصل قواعد علمی وحکمی‌مورد نقض وابرام قرار گرفته ودر طول تاریخ بانحاء مختلف بیان و شقوق وفروضی بدان اضافه شده‌است ودر هرحال اغلب متکلمان اسلامی هم نظریهٔ جبری مذهبان را مردود دانسته وهم عقیده کسانیکه پیرواختیارمطلق میباشند وحد فاصل میان اندورا نیکو شمرده اند وموافق بادین وعقل دانسته‌اند که امربین دو امر و حالت بینابین باشد صدرا گویند .

حدفاصل‌میان جبرواختیار مطلق این‌نیست که‌فعل بندگان مرکب ازجبر و تفویض است وباین‌معنی هم نسیت هیچ یك از جبر وتفویض نیست وباین معنی‌هم‌نیست که از جهتی

اختیارمطلق وازجهتی جبرمطلق باشد وباین معنی هم نیست که مضطر درصورت مختارباشد چنانکه درکلمات شیخ دیده میشود و نه آنکه برای بندگان اختیارناقص و جبر ناقص باشد بلکه معنی «امر بین الامرین» این است که بندگان دراعمال وحرکات خود مختارند ازهمان جهت که مجبورندصدرا بعد ازاین نقل ازکلام شیخ طوسی گوید .

شکی نیست که درموقع تحقق اسباب وعلل فعل واجب میشود و درموقع فقدان اسباب و علل فعل ممتنع میگردد رجوع شود به کلمه اختیار .[1]

جبروت – لاهیجی درمقام بیان تقسیمات عوالم میگوید.

اول عالم جبروت وآن باصطلاح اصح اول وجود مقیدوعالم علم وعالم عقول مجرد ازماده وصورت ومده‌است وباصطلاح دیگر مجموع عالم ملك و ملكوت است دوم عالم ملكوت وعالم قدر وعالم عقول مجردهٔ از ماده ومده است نه مجرداز صورت سوم عالم ملك است وآن عالم اجسام است .

ابوطالب مکی عالم جبروت را عالم اسماء وصفات الهیه‌میداند ولکن اکثر فلاسفه‌عالم جبروت را عالم اوسط وبرزخ میداند.[2]

حاجی گوید جبروت عالم عقول است صدرا گوید عالم عقول کلیه را جبروت مینامند [3]

١ – اسفار ج٣ –ص ٨٤ –
لاشك ان عند الاسباب یجب الفعل وعند فقد انها یمتنع فالذی ینظر الی الاسباب الاول ویعلم انه لیست بقدرة الفاعل ولا بارادته یحکم بالجبر و هو غیرصحیح مطلقاً لان السبب القریب للفعل وهوقدرته‌وارادته‌والذی ینظر الی السبب القریب یحکم بالاختیاروهو ایضاًلیس بصحیح مطلقا لان الفعل لم یحصل باسباب کلها مقدورة ومرادةوالحق ماقاله بعضهم لاجبر و لا تفویض ولکن امر بین الامرین وباز گوید اذا کان مبدء التأثیر فی‌شیء علم الفاعل و ارادته‌سواء کان العلم والارادة امراً واحداً اواموراً متعددة و سواء کان عین الذات الفاعل کما فی الباری اوغیره کما فی غیره کان الفاعل مختاراً وکان صدور الفعل عنه بارادته و علمه ورضاه – اسفار ج٣ ص ٨١

٢– دستور العلماء ج ١–ص٣٨٢

٣ –شرح منظومه ص١٨٣

زیرا عقول کلیه درمرتبهٔ کمال‌اند وجبران نواقص مادون خودمیکنند که عالم اجسام باشد

جدل – جدل یکی از صناعات خمس منطقی است و عبارت از قیاسی است که مقدمات آن از قضایای مشهوره تشکیل یافته باشد .

ازنظر تاریخی کلمهٔ جدل تحولات وتطوراتی ازلحاظ مراد ومقصودپیدا کرده است چنانکه بدواً فلاسفه این کلمهٔ (معادل آن را) اطلاق برمسائل ما بعد طبعت نموده ودردورهای بعد ودرعصر مدرسی اطلاق بر یکی از مواد درسی شده‌است و کم کم بمعنای نوعی مناقشه بواستدلال عقیم بکار برده شده است که همان جدل بمعنای خاص منطقی باشد

جده – جده یا ملك یکی از مقولات نه گانهٔ عرضی است وعبارت ازهیئت محاط بودن است بنحویکه محیط ومحاط باهم منتقل شوند یعنی هرگاه محاط منتقل شودمحیط نیزمنتقل گردد وازآن تعبیر بملك وله هم شده است.[1]

جرم – کلمهٔ جرم بکسرجیم بمعنای جسد است افلاك و کواکب وکلیهٔ اجسام سماوی را جرم واجرام اثیری مینامندو گاه از کلمهٔ جرم جسم را اراده میکنند [2]

جزء – جزء مبدء تشکیل کل است جزئی بجزء وجوه امتیازی دارند که ازجمله این‌است که بانتفاء جزء کل منتفی میشود وبا انتفاء جزئی کلی منتفی نمیشود در هرحال جزء مقابل کل است ومبدء تشکیل وترکیب آن است وجزئی مقابل کلی‌است چنانکه بعدا بیان خواهد شد .

اصحاب جزء یعنی کسانیکه قائل باجزاء صغار بوده ومبدء تشکیل جهان واجسام رااجزاء کوچك میدانند .

جزء لایتجزی یعنی جزئی که قابل تجزیه‌وتقسیم نیست که‌جواهر فردهم‌نامیده‌اند ودرهرحال کسانیکه قائل‌بوجود جزء لایتجزی‌میباشند اجسام رامرکب ازعدهٔ زیادی‌از

الجده هیئة تحصل لاجل مایحیط – شرح منظومه ص ١٣٧ – وگاه باشد که از آن تعبیر بملك کنند وآن بودن جسم است درمحیطی بکل و یابه بعض او برو جی که محیط بانتقال محاط به منتقل شود – درةالتاج ص٩٨

٢ – اسفارج ١ – ص١٧٤ – شرح حکمة الاشراق ص ٣٥٦

اجزاء میدانند .

بعضی ازفلاسفه اجسام رامتصل واحد نمی‌دانند و کسانیکه قائل بجـزء لایتجـزی نیستند وآن عقیده را مردود میدانند میگویند .

اجسام متصل واحداندوبطور بی نهایت قابل تقسیم اند در مقابل پیروان جزء که‌میگویند .

جزء جوهری است ذووضع وقبول قسمت‌نمیکند نه قطعاً ونه وهماً ونه فرضاً .

توضیح آنکه جسم نزد متکلمان مرکب از اجزاء لایتجزی بوده ونزد حکما مرکب از ماده وصورت است .

متکلمان گمان کرده‌اند که‌قول به هیولا مستلزم‌قول‌بقدم‌عالم‌است و بیان‌شد که کسانیکه قائل بجوهر فرد میباشند اجزاء را جسم‌نمیدانندولکن‌میگویند که اجسام ازاجزاء بوجود میایند؛ عده‌دیگر ازپیروان مذهب جزء میگویند که اجزاء دارای اشکال خاصی‌اند وخود آنها نیز جسم اند [1]

جزئی ـ جزئی عبارت ازمفهومی است که نفس تصور آن مانع از وقوع شرکت باشد واین نوع جزئی را جزئی حقیقی مینامند درمقابل جزئی اضافی که خود نسبت بما فوق یعنی امری کلی تر جزئی بوده ونسبت بمادون خود یعنی امری که شمول آن کمتر باشد کلی است وجزئی ممکن است مادونی نداشته باشد و در این صورت جزئی حقیقی استوبنابراین‌جزئی‌اضافی ممکن‌است خود کلی باشد و ممکن است جزئی حقیقی‌باشد [2]

جـزاف ـ هرگاه مبدء فعلی تخیل باشد بدون فکر جزاف مینامند « در شرح حکمة الاشراق‌آمده است که این کلمه فارسی الاصل است و معرب گزاف است» بعضی ازفلاسفه درتعریف جزاف گفته‌اند.

۱ـ دستورالعلماء ج ۱ـ ۳۹۳ ـشفا ج ۱ـ ص۸۷ ـ الجسم اما مفرد لم یتألف من اجسام اومرکب یتألف من اجسام متشابهةکانت کالسریر اومختلفةکالحیوان و الجسم المفرد قابل للانقسام اتفاقاً وهوا مابالفعل اوبالقوة وکل‌منهما امامتناه اوغیر متناه فهذه اربعة شقوق و الی کل‌منها ذاهب شرح‌هدایه ملاصدر

۲ـ دستور العلماء ج۱ ص ۳۹۵

هرفعلی که‌مبدء اول آن‌تخیل‌باشد بدون فکروبدون‌انضمام‌امری دیگری‌جزاف مینامند [1]

جسم ـ جسم عبارت ازجوهری است متحیز که قابل اشارهٔ حسیه و لمس باشد و یاامری است که قابل ابعادسه گانه یعنی طول وعرض وعمق‌میباشد و یا نفس قابلیت ابعاد سه گانه است بنا بر تعاریف مختلفی که برای آن شده است .

این امر قابل ابعاد اگر جوهر باشد جسم طبیعی است واگر جوهر نباشد جسم تعلیمی است توضیح زیادتر در زیر عنوان کلمات مربوط بخود داده خواهد شد .

حکما و معتزله جسم طبیعی را تعریف کرده‌اند بجوهریکه قابل ابعاد سه گانه باشد اشعریه تعریف کرده‌اند بجوهریکه قابل قسمت باشد حکما جسم طبیعی را عبارت ازماده وصورت میدانند ومیگویند درهرجسمی سه امر است هیولاوصورت ومقدارومراد از هیولا همان ماده است ومراد ازصورت صورت جسمیه است ومراد ازمقدارابعـاد است که عارض برصورت جسمیه میشود و مقدار مطلق در تمام اجسام مشترك است .

بعضی جسم مطلق را همان مقدار مطلق میدانند واجسام خاصه را عبارت از مقادیر خاصه میدانند میبدی میگوید اشراقیان نفی هیولا میکنند ومیگویند جسم‌مطلق همان است که نـزد مشائیان صورت جسمیه است واطلاق هیولا برجسم مطلق کنند باعتبار آنکه محل صورت نوعیه است وصورت نوعیه نزدایشان عرض است [1]

جسم ابداعـی ـ مرادازجسم ابداعی فلك الافلاك وفلك اقصی استوازآن جهت جسم ابداعی‌مینامند که اولین جسمی است که از مفارقات جدا شده است ونیزازآن جهت که مسبون‌بمدت نیست.

جسم برزخی ـ رجوع‌شودبکلمهٔ برزخ.

جسم تام ـ میبدی میگوید جسم مرکب یا مزاج دارد وزمانی‌درازامید بحفظ هیئت ترکیبی آن هست یانه جسمی که ازنوع اول باشد تام وجسمی که ازنوع دوم‌باشد ناقص مینامند.

۱ ـ اسفار ج ۱ ـ ص۱۸۴ ـشرح‌حکمة الاشراق ص۳۵۶

شرح حکمة الاشراق ص ۱۷۴

جسم‌تعلیمی ـ جسم تعلیمی عبارت‌ازعرضی است قائم‌بجسم طبیعی که نفس‌ابعاد سه گانه است بدون التفات وتوجه بهچیزی ازموادواحوال آنها.

جسم تعلیمی را از آنجهت تعلیمی میگویند که درعلم تعلیمی یعنی ریاضی از آن بحث میشود .

قطب‌الدین میگوید وما چون تخیل ثخن کنیم با آنکه التفات کنیم بچیزی ازمواد آن بعدتام باشد که جسم تعلیمی است واگر تخیل سطح کنیم بی آنکه التفات کنیم بچیزی از آنها که مقارن اواست درمواد ازلون‌وضوء آن سطح تعلیمی باشدوبراین وجه‌است قیاس در خط .[1]

حاجی سبزواری میگوید تفاوت‌میان جسم‌طبیعی وتعلیمی باطلاق و تعیین است‌و امتدادجسمی اگربطورمطلق وبدون تعین بتناهی ولاتناهی لحاظ‌شود وبدون‌آنکه‌ممسوح بمساحت معینی‌باشد موردلحاظ قرارگیرد جسم طبیعی است وهرگاه متعین بحدود خاص وممسوح بمساحت معینی موردلحاظ قرارگیرد جسم تعلیمی است[2]

جسم‌طبیعی ـ جسم‌طبیعی جوهری است قابل انقسام درجهات ثلث‌ونزد مشائیان مرکب‌از ماده‌وصورت است ونزداشراقیان جوهـری است بسیط‌و عبارت ازصورت جسمیهٔ قائم بذات خود میباشد[3]

جسم کثیف ـ جسمی که بنحو کامل حاجز ازابصارمـاوراء خودباشد جسم کثیف مینامند[4]

۱ـ درةالتاج بخش‌سوم ص۵۴

۲ـ کما ان التفاوت بین‌الجسم الطبیعی والتعلیمی بالاطلاق والتعیین فالامتدادالجسمی‌اذا لوحظ‌مطلقاً‌بلاتعین بالتناهی‌واللاتناهی‌ومن‌غیر ان‌یکون‌ممسوحاً بمساحة معینة فهوالجسم الطبیعی و اذا لوحظ متناهیاً ممسوحاً بمساحة معینة وعند هذا یتطرق القدر والکمیة فهو الجسم التعلیمی ـ شرح منظومه ص۲۵۲

٤ـ دستورالعلماء ج۱ـ ص۴۰۲

٤ـ درةالتاج بخش‌سوم ص۱۵ـ ۱۶

جسم‌لطیف ـ جسمی که حاجزاز ابصارماوراء نباشد جسم‌لطیف مینمامند

جسم‌محدد ـ مراد ازجسم محدد فلك‌الافلاك استوازآن‌جهت محدد مینامند که محددجهات عالم جسمانی است.

جسم‌مقتصد ـ هرجسمی که بنحوناقص حـاجز از ابصار ماوراء خود باشد جسم مقتصد مینامند.

جاعل‌وجود ـ مراد ذات خدا است .

جعل ـ جعل‌در لغت بمعنای قراردادن است ودر اصطلاح فلاسفه عبارت از اثـر حاصلهٔ ازفاعل است‌چنانکه درمحل خودبطورتفصیل بیان شده‌است میان‌فلاسفه درمسئلهٔ جعل‌وجود وماهیت اختلاف است .

بعضی‌ازفلاسفه میگویند اثرفاعل اول‌وبالذات‌ماهیت‌است ووجود بالعرض اثرفاعل است عدهٔ دیگریعنی اصالت وجودیان میگویند اثرفاعل اول وبالذات وجود است‌وماهیت مجعول بالعرض است طائفهٔ دیگری میگویند اثر جاعل اتصاف ماهیت بوجود است

درهرحال ذاتیات اشیاء قابل جعل‌نیست یعنی‌اثر جاعل عبارت‌از وجوداشیاءاست نه‌ذاتیات اشیاءو ذاتی‌هرشیء تابع‌آن‌شیء است‌و مجعول بجعل جداگانهٔ نیست واز این جهت‌است که‌گویند ذاتی معلل نتواند باشد.

جعل بسیط ـ جعل‌بردو قسم‌است یکی‌جعل بسیط‌که «جعل الشی» است که‌مفاد هل‌بسیط‌است که جعل ابداعی هم گویند وبعبارت دیگر مفـادجعل بسیط جعل‌الشیء‌است وجعل‌الانسان است‌نه «جعل الانسان ضاحك» ومفادجعل مرکب «جعل‌الانسان ضاحك یا متعجب» است‌و «جعل‌الشیء شیء» است وبنابراین جعل‌مرکب مخصوص بحالات وجودی وآثار کونی اشیاءاست که‌بعداز حصول‌و کون اشیاء است‌نه خودوجود جعل مرکب‌راجعل اختراعی هم‌میگویند وبعبارت دیگرجعل بسیط عبارت‌از ایجاد ایس‌است ازلیس مطلق و اثر آن نفس شیء وابداع مجعول است وجعل مرکب ایجاد شیء شیء است[1]

۱ـ فالجعل‌البسیط ما کان متعلقه‌الوجود التضمنی‌و الجعل المؤلف ما کان متعلقه الوجود الرابط ـ شرح منظومه ص۵۱ـ دستورالعلماء ج۱ـص۴۰۵

جلال ـ صفاتیکه متعلق ومفادآن قهروغضب است صفات‌جلال مینامندصفات‌سلبیهٔ خدا رانیزصفات جلال نامیده‌اند چنانکه صفات ثبوتیهٔاوراصفات کمال خوانده وصفاتی که مفادآن لطف‌و رضا است صفات جمال نامیده‌اند [۱]

جلوه ـ جلوت نزدصوفیان بمعنای خروج‌عبد است‌از خلوت [۲]

جنس ـ جزء ذاتی میان انواع مختلف‌الحقایق راجنس مینـامند . جنس‌را ازآن جهت که درتشخص وتحصل احتیاج بفصل‌دارد طبیعت مبهمه نامیده‌اند .

جنس وفصل دروجود متحداند مانند ماده وصورت در اجسام وهمانصوریکه ماده‌و صورت بدون یکدیگر محقق وموجود نمیشوند جنس‌وفصل هم بدون یکدیگر موجود ومحقق نخواهند شد وهمانطوریکه صورت علت‌حصول ماده است‌فصل هم‌محصل جنس‌است وازهمین جهت‌است که گفته‌اند فصل مقدم‌بر جنس‌است وصورت مقدم برماده بتقدم علی .

جنس‌و فصل‌را ماده‌و صورت تحلیلی عقلی هم خوانده‌اند . جنس‌وفصل در مرکبات تحلیلی است وماده‌وصورت درمرکبات خارجی‌و جنس‌همان ماده عقلی است وفصل‌صورت عقلی [۳]

ابوالبرکات بغدادی میگوید جنس ونوع وصنف از لحاظ لغوی بر یك معنی‌اند ولکن فلاسفه هریك ازآن کلمات را برای معنای خاصی برگزیده‌اند.

حاجی‌سبزواری میگوید جنس‌و فصل اگر بشرط لامأخوذ شوند ماده وصورت‌اندو اگرلابشرط لحاظ‌شوند جنس‌و فصل‌اند وماده و صورت خارجی همان جنس‌و فصل عقلی است . [۴]

۱ـ دستورالعلماء ج۱ ص۴۰۱

۲ـ دستورالعلماءج۱ ـص۴۰۸

۳ـ دستورالعلماء ج۱ص۴۱۵ اسفارج۱ ص۱۱۷ـ الجنس والنوع والصنف‌یقال فی‌العرف اللغوی‌بمعنی واحد وخص‌الفلاسفه بالجنس... .... المعتبرص۱۶

۴ـ جنس‌و فصل لابشرط حملاًفمدة وصورة بشرط لاوفیه اشارة الی ان کلا من هاتین مع کل‌من هذین متحدذاتاً مختلف اعتباراً ـشرح منظومه ص۹۳

جـو ـ قدما بر مبنای هئیت بطلمیوس مابین زمین واسمان را جو مینامیدند.

جود ـ جود یعنی بخشش عرفا میگویند جـود افـادهٔ چیزی است که شایسته باشد بدون غرضی که عائد جوادشود و بعبارت دیگر افـاده خیراست بلاعوض . [۱]

جوهر ـ جوهر نزدفلاسفه عبارت ازموجودی است که قائم بذات ومستقل باشد ودرتعریف ان گفته‌اند جوهرعبـارت ازموجودی است که حق وجود عینی‌آن این است که در موضوعی نباشد یعنی هرگاه درخارج موجود شود درموضوعی نباشدودرمحل خود بیان میشود که میان موضوع ومحل فرق است وبنا بر این جوهر میتواند در محل بـاشد لکن درموضوع نمیتواندباشدچنانکه صورت جسمیه جوهر است وقائم بمحل است وحال درهیولا است وبازجوهر را تعریف کرده‌اند به ماهیتی که وجود آن دراعیان‌نیازی‌بموضوع نداشته باشد ویاآنکه جوهر امری است متحیز بالذات .

جوهر بر پنج قسم است که سه قسم آن مادی است که هیولا وصورت وجسم باشد(جسم مرکب ازصورت وهیولا است) ودونوع آن مجرداست که عقل و نفس باشد که هریك در محل خودبیان میشود :

قطب‌الدین گوید جوهر ماهیتی است که چون اورادراعیان بیابند وجوداودرموضوع نباشد قیصری گوید جوهرو عرض بر طریقهٔ اهل‌الله (عرفا) باین معنی است که هرگا در حقایق اشیاء دقت وتوجه شود در میابیم که بعضی ازحقایق متبوع ومکتنف بعوارض اندو بعضی تابع ولواحق آنهااند آنچه متبوع است جوهراست وآنچه تابع است غرض است .

کلمهٔ جوهراول درکلمات فلاسفه اطلاق براشخاص‌شده است وجوهرثانی‌برانواع وجوهر ثالث براجناس اطلاق شده است [۲]

۱ ـ اسفار ج ۱ـص۱۸۷ ج ۳ـ ص۸۲ ـ واماالجود فهو افادة الخیر بلاعوض ـ اسفار ج ۳ ـ ص ۸۲

۲ ـ درةالتاج بخش سوم ص ٤٦ ـ و اعلم انك اذاامعنت النظر فی حقایق الاشیاء وجدت بعضها متبوعة مکتنفة بالعوارض وبعضها تابعة لاحقة لهاوالمتبوعة هی‌الجواهروالتابعةهی الاعراض ـشرح قیصری برفصوص ص۲۱

جواهر بسیطه جسمانی ـ مراد ازجواهر بسیط جسمانی عناصر اربعه میباشد در حال محوضت وخلوص.

جواهر بسیطه روحانی ـ مراد ازجواهر بسیط روحانی عقول ونفوس مجرده است.[1]

جواهر عقلیه ـ مراد ازجواهرعقلیه عقول مجرده است.

جواهر مظلمه ـ مراد جواهرجسمانی است.[2]

جواهرمرکبهٔخارجی ـ مراد اجسام وجسمانیات وموالید است.

جواهرمرکبهٔ عقلی ـ مرادماهیات جوهریداست که مرکب ازجنس وفصل اند.

جواهر نفسانی ـ مراد نفوس مجرده است.[3]

جواهرنورانی ـ مرادعقول مجرده ونفوس ناطقه است.

جوزهر ـ کلمهٔ جوزهر در اصل نام نقطهٔ از سطح فلك قمر بوده است و بعداً نام فلك قمررا جوزهرنهاده اندازباب نامگذاری محل باسم حال.

جهت ـ منطقیان کیفیت نفس الامری نسبت محمول را بموضوع ماده قضیه مینامند وآنچه مدرك عقل وثابت در ذهن است جهت معقوله نامیده و لفظی که بواسطهٔ آن بیان نسبت میان موضوع ومحمول میشودجهت ملفوظه قضیه مینامند.
ملاك صدق و كذب قضیه مطابقت وعدم مطابقت جهت باماده است.

جهات ست ـ جهات شش گانه عبارت اندازیمین، یسار، فوق، تحت، امام وخلف

جهل بسیط ـ عدم علم و علم بعدم علم را جهل بسیط نامیده اند درمقابل جهل مرکب که جاهل علم به جهل خودندارد بطوریکه تصورمیکند عالم است و بعبارت دیگر جهل مرکب عبارت جهل وعدم علم بجهل است.

۱ ـ دستورالعلماء ج ۱ص ۱۸ ۴ ـ اسفار ج۲ ـ ص ۸۰ ـ ۲۰۵ ج ۴ ـ ص ۲
۲ـ شرح حکمة الاشراق ص ۲۸۵ ـ ۳۰۰
۳ـ اسفار ج ۱ـ ص۱۰۹

ح

حادث ـ کلمهٔ حادث نزد فلاسفه بردو معنی اطلاق شده است.

الف ـ وجود چیزی بعد ازعدم آن بنحو بعدیت زمانی که حادث بحدوث زمانی مینامند در مقابل قدیم زمانی.

ب ـ نیازمند بودن چیزی بغیر وعلت که حادث بحدوث ذاتی مینامند درمقابل قدیم ذاتی وبالجمله هر موجودیکه وجودش مسبوق بعدم زمانی باشد حادث زمانی وهر موجودیکه وجودش مسبوق بعدم ذاتی باشد حادث بحدوث ذاتی مینامند[1]

متکلمان عالم راحادث بحدوث زمانی میدانند.

حکماء کلیه ممکنات جهان وجود رابطور جملی حادث بحدوث ذات یعنی بالذات مسبون بعدم ذاتی میدانند.

علامهٔ حلی میگوید حدوث نزد قدما بدومعنی اطلاق شده است یکی زمانی ودیگری ذاتی قسم اول عبارت ازوجود بعد ازعدم درزمان است وبااین اعتبار خود زمان حادث نیست.[1]

۱ ـ دستورالعلماء ج ۲ ـ ص۵

۲ ـ ان الحدوث عندالاوائل يطلق على معنيين احد هماالحدوث الزمانی وهو كون الوجود بعدالعدم فی زمان معين وبهذاالاعتبار لايكون الزمان حادثاً والثانی الذاتی وهو كون الشیء محتاجاًفی وجوده الی غيره سواء دامت تلك الحاجة اولم تدم و كذاالقدم له معنيان.

شرح حکمة العین ص ۸۹ ـ

والحادث الزمانی يتقدم عليه المادة والمدة ـ شرح حکمة العین ص ۹۱

مراد علامه این است که کسانیکه موجودات راحادث بحدوث‌زمانی میدانندومعنی کرده‌اند . بوجودمسبوق‌بزمان خود زمان راحادث ندانسته‌اند زیرا که زمان خودمسبوق بزمان نیست وقسم دوم یعنی حادث بحدوث ذاتی عبارت ازبودن چیزی‌است‌دروجودخود محتاج بغیر وباین تعریف کلیهٔ ممکنات حادث‌بحدوث ذاتی‌اند زیرا تمام‌ممکنات‌بالذات محتاج بغیراند وبنا براین جهان وجود یعنی ماسوی‌الله حادث بحدو ث ذاتی‌است

قطب‌الدین میگوید حدوث پیش جمهور حصول شیء است بعدازعدم‌آن‌در زمانی که گذشته باشد وقدم پیش‌ایشان آنچه مقابل این است وبدین‌تعبیر متصورنیست که‌زمان حادث‌باشد والا وجود او مقارن عدم‌اوباشد .[1]

و بالجمله طبایع موجودات زمانیه درهر مرتبهٔ مسبوق بعدم مرتبهٔ قبل خود میباشند دریکزمانی معین وبرروی‌هم کلیهٔ موجودات عنصری و موالید و حوادث مادی مسبوق بزمان بوده و حادث‌بحدوث زمانی میباشند وخودزمان‌باضافه مجردات مانند عقول ونفوس وفلك‌الافلاك بنابرآنکه‌زمان‌مقدارحرکت فلك‌الافلاك باشدحادث‌بحدوث‌ذاتی‌اند .

میرداماد موجودات عالم راحادث بحدوث دهری میداند و گوید که کلیهٔ جائزات ومتجوهرات نسبت بذات حق تعالی وافاضهٔ جود او درحکم واحد ویك‌موجوداندوبافاضهٔ جاعل بطور «مرة واحدة» متحقق ومتحصل شده‌اند وهمین افاضهٔ واحد در کلیات ممکنه بعینه مرات متعاقبهٔ زمانیه است بقیاس‌بداخل موجودات پس کلیهٔ ممکنات‌حادث‌بحدوث سرمدی‌بافاضهٔ واحد میباشند ولکن‌نسبت عالم زمانیات بمفارقات نوریه که متأخرالوجود ازمفارقات‌اند حادث‌بحدوث‌دهری‌اند[2]

۱ ـ درة‌التاج بخش دوم ص ۲۹

۲ ـ اسفار ج ۱ ـ ش ۲٦٤ قبسات‌ص۱۹ ـ فالقدم‌الذاتی‌هو کون‌الفعلیة‌لاتسبقهاالیسیة‌القوة والبطلان‌والوجودلایسبقهاالیسیة‌العدم‌والسلب‌سبقاً‌بالذات‌اصلاوملاکه‌وجوب‌الذات‌والوجود وجوباً بالذات کماان‌الحدوث‌الذاتی‌ملاکه جوازالذات وطباع‌الامکان بالذات والقدم الدهری‌ویعبرعنه‌بالازلیة‌السرمدیة‌هو کون‌الوجودالحاصل‌بالفعل غیرمسبوق‌بالعدم‌الصریح فی‌متن‌الدهر‌بل‌ازلی‌الحصول‌فی‌حاق‌الواقع ـ قبسات ص ۱۲

وبنا براین زمان وزمانیات حادث بحدوث دهری اند[1]

درهرحال حوادث وطبایع زمانی هریك در هرمرتبه نسبت بما قبل خود حادث اند بقیاس وبرروی هم حادث بالزمان اند وجهان و نظام جملی آن جمعاً حادث بحدوث ذاتی است صدرا گوید عقول ومفارقات خارج ازحکم حدوث اند زیرا آنها متحقق به صقع ربوبی و موجود بوجود الهی‌اند نه بایجاد اووحکم حدوث درچیزهائیکه حرکت جوهریه درآنها هست جاری است وبالجمله اوقائل بحادث بحدوث طبیعی است[2]

حاجی سبزواری قائل بحدوث اسمی بوده و گوید جهان یعنی ماسوی‌الله اسمأوصفاتی‌اند که منتزع ازحدود وجودمنبسط اند وبنا براین کلیهٔ موجودات‌ازعقول ونفوس‌وغیره‌مسبوق اند بعدم درمرتبهٔ احدیت وحادث اند بتجلی‌ذات وبواسطه اسم المبدع.

ما حصل سخن آنکه میردامادقائل بهسه عالم‌است.

الف‌ـ عالم سرمد یاوعاء سرمد.

ب ـ عالم دهر یاوعاء دهر.

۱ والقدم‌الزمانی‌هو کون‌الشیء‌الزمانی‌غیرمتحقق‌الوجودبزمان‌مامسبوق‌من‌جهة‌المبدءبزمان العدم بل مستمرالحصول فی امتدادالزمان کله‌فلایکون لزمان وجوده‌اول‌زمانی وملاکه الاستغناء عن التعلق بالامکان الاستعدادی‌ـ قبسات‌ص۱۲ ـ فنقول‌قول‌السید العالم حادث دهری معناه ان عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهری لانه مسبوق الوجود بوجود الملکوت الذی وعائه الدهر سبقاً دهریا ـ شرح منظومه ص ۷۷ ـ کل موجود فلوجوده وعاء اومایجری مجراه‌فوعاء السیالات کالحرکات والمتحرکات هوالزمان‌سواء کان بنفسه او باطرافه‌من‌الانات‌المفروضه‌ومایجری‌مجری‌الوعاء‌للمفارقات‌النوریة‌هوالدهروهو کنفسها‌بسیط مجردة عن‌الکمیة والاتصال والسیلان ونحوها ونسبتهاالی‌الزمان نسبة‌الروح الی‌الجسدوما یجری مجری‌الوعاءللحق وصفاته واسمائه هوالسرمد ـ شرح منظومه ص۷٦ـ ومن‌الفلاسفة القائلین بحدوث‌العالم هرقل‌الحکیم ... رسائل ملاصدرا ص۹۹

۲ ـ واذا کان‌الله ولم‌یکن‌معه شیء ولااسم ولارسم‌ولاصفة ولاتعین‌فحدث وحدد من‌المرتبة الاحدیه‌الاسماء والرسوم ـ شرح‌منظومه‌ص۷۷ ـ ۷۸ ـ ۷۵دستورالعلماء ج ۲ ـص ۱٦

ج ـ زمان وزمانیات یاوعاء زمان.

اوعالم جسمانی راحادث بحدوث دهری میداند ومجردات یعنی عقول ونفـوس را حادث بحدوث سرمدی میداند وموجودات راسه طبقه کرده‌است .

۱ ـ زمانیات.

۲ ـ دهریات.

۳ ـ سرمدیات[1]

شیخ‌الرئیس نیز درمبحث مربوط به خود اشاره بههمین سه‌طبقه کرده‌است.

حاسه ـ حاسه عبـارت ازقوه‌ایست که دریابنده جزئیات جسمانیه است ودرمحل خود بیان شده‌است که حواس ظاهری وباطنی هریك برپنج نوع‌اند وهریك‌ازانواع قوای مدرکه وحواس ظاهره وباطنه دارای عضوی خاص میباشد.حواس ظاهری که منشأ تمام معارف بشری بوده وانسان دربدو امربواسطهٔ همان حواس از اشیاء محیط بخودوحوادث واتفاقات جهان اطلاع حاصل مینماید عبارت‌انداز :

۱ ـ لامسه کدمنشر درتمام‌بدن وعضوآن پوست‌بدن‌است .

۲ ـ سامعه که عضوآن صماخ است.

۳ ـ شامه که‌عضو آن‌بینی‌است.

٤ ـ باصره که عضوآن چشم‌است.

٥ ـ ذائقه که عضوآن زبان‌است بعضی‌ازفلاسفه قوای ظاهری‌انسان رامنحصر به پنج‌قوه‌نمیدانند[1] حواس پنج گانه‌باطنی‌عبارت‌انداز.

الف ـ حس مشترك که مدرك صوراست یعنی‌آنچه بواسطهٔ حواس‌ظاهری‌دریافته میشود همه بدوا بحس‌مشترك منتقل میشوند[2]

۱ ـ اسفارج٤ ـ ۸۰ ـ شرح‌حکمةالاشراق‌ص۷۳ ٤شفاج۱ ـ ۳۳۱ ـ ۲۹۷ اسفارج۱ ـ ۲۹۰ ج٤ ـ ٤۹

۲ ـ الحس المشترك وهی قوة مودعة فی‌مقدم‌الدماغ‌عندالجمهور وعندنا قوة نفسانیةاستعداد حصوله فی مقدم‌الدماغ بل فی‌روح المصبوب‌فیه‌تتأدی‌الیهاصور‌المحسوسات الظاهرة کلها کالجواسیس الذی‌یأتون باخبارالنواحی وزیرالملك ـ اسفارج ٤ ـ ٤۹

ب ـ و هم قوه‌ایست که مدرك معانی‌است یعنی‌آنچه‌بواسطه حواس ظاهری قابل ادراك نیست .

ج ـ خیال که حافظ‌صور مدرك حاضر درحس مشترك‌است.

د ـ حافظه که‌نگهبان معانی است وخزانهٔ وهم است .

ه ـ قوه متصرفه که خودمدرك نیست‌ولکن تصرف درمدرکات خیالی‌ووهمی‌میکند. این‌قوه اگر تصرف درامور مخزونهٔ در وهم کند تخیل نامند و اگر نفس‌ناطقه رابکاربندد مفکره میگویند.

شیخ گوید قوهٔ متصرفه درحیوانات چون تصرف‌در وهمیات میکند متخلله استودر انسان مفکره است.

اغلب فلاسفه مخصوصاً مشائیان برای هر یك از حواس باطنی محل خاصی‌را معین کرده وآنهارا موضعی میدانند ولکن شیخ اشراق منکر موضعیت مغز است وگوید کلیهٔ قوا ازظاهره‌وباطنه ازقوهٔ واحدنوری که نفس‌باشد سرچشیه میگیرد وهمان نفس است که تجلیات مختلف داردو این‌معنی‌را نیزباید توجه داشت که فلاسفهٔ مشاء هم انها را وسیله میدانند نه‌آنکه‌خودآنهارا مستقل بادراك پندارند ودرهر حال‌همان طور که بیان‌شدمنشأ ومبدأ معارف وعلم‌انسان حواس ظاهره‌است که مدرکات خودرا تحویل حس مشترك می دهندوقوه‌خیال نگهبان آنهـاست وقوه‌وهم هم‌معانی جزئیه‌را ازقبیل عـواطف‌و دشمنی و ترس‌وغیره مستقیماً ادراك میکند وقوهٔ حافظه نگهبان آنهاست و قوه متصرفه درآن دو خزینه یعنی خیال‌و حافظه تصرف میکند وهرگاه تصرف‌آن تصرف عقلائی باشدیعنی از نفس ناطقه استمداد گیرد مفکره استواگرتصرف آن تصرف غیرعقلائی بوده دروهمیات تصرف کند متخیله نامند .

وآنچه درحیوانات حاکم‌است همان قوه واهمه است که بمنزلهٔ قوهٔ عاقله انسان است و آنچه درانسان حاکم است قوه عاقله‌و مفکره است.

حاصل ـ کلمهٔ حاصل درکلمات فلاسفه گاه بمعنای ثابت‌آمده است کـه همان واسطهٔ میان موجود ومعدوم باشد وگاه بمعنای ثابت مرادف با وجود آمده است ،

حافظه ـ حافظه‌قوۀ ایست مترتب در تجویف آخر دماغ و نگهبان مدرکات و همیه‌است ودرحقیقت خزانۀ وهم است.[1]

حاق ـ کلمۀ حاق بمعنای‌وسط آمده‌است‌ومعنای «حاق‌الحاق»وسط وسط است.

حال ـ کلمۀ حال درلغت بمعنای حلول ونزد صوفیه امری است که واردبر قلب سالك میشود عدۀ ازاهل نظرمیان وجود وعدم‌واسطۀ قائل شده‌اند که آن‌را حال‌مینامند. فلاسفه کیفیات غیرراسخه راحال میگویند و کیفیات راسخه راملکه مینامند بعضی ازمعتزله مانند ابوهاشم وقاضی ابوبکروجوینی ازاشاعره چنانکه فوقاً اشاره‌شد میان‌وجود وعدم فاصلۀ قائل میباشند وآنرا حال نامیده‌اند وتعریف کرده‌اند بصفت موجود که خود نه‌موجوداست ونه‌معدوم وبلکه حال‌است ومرادآنان ازصفت معانی انتزاعیه ماننعالمیت وقادریت وغیره است[2]

حجب‌ظلمانی ـ مراداز حجب‌ظلمانی طبایع زمانیه یعنی‌ماده ومادیات میباشد که مانع‌و حاجب انسان ازتوجه به‌حقیقت‌وعالم ملکوت است درمقابل حجب نوریه که‌عبارت ازعقول مجرد مترتبۀ دروجود است[3]

حد ـ تعریف بذاتیات راحد میگویند وبعبارت دیگر حد عبارت ازممیز ذاتی

١ـ اسفارج٣ ـص٥٢ ـدستورالعلماء ج٢ص٤ـ اماالقوةالحافظة فهی‌خزانة عندهم للوهم اختزنت فیهاصورمدرکات کما ان‌الخیال خزانة للحس المشترك وقدسمی ایضاً ذاکره و مسترجعة ـ اسفارج٤ ـص٥٢

٢ـ دستور العلماء ج٢ـص٤ ـ اقول ذهب جماعة من المتکلمین الی ثبوت واسطة بین الموجودلاتوصف‌بالوجود ولابالعدم یتمایز به‌الذوات ـشرح‌حکمةالعین‌ص٢٨ـاز کیفیات غیرمحسوسه بحواس ظاهری آنچه‌را راسخ نیست حال‌خوانند چون‌غصب وحلم وهرچه را راسخ است‌ملکه گویند ـ درةالتاج بخش‌سوم ص٧٩

٣ـ واعلم ان‌المراد من‌الحجب‌النوریه هی‌العقول المجردة المترتبة فی الوجود والحجب الظلمانیةالنفوس والطبایع لانها زمانیة و کلماهو زمانی فللعدم دخول فی نحو وجوده و لیست‌نوریة خالصة عن‌الظلمة ـ اسفارج٣ ـ ص٦٤ ـ دستورالعلماءج٢ ـص١٦

ورسم ممیزعرضی‌است‌و مدارتمام بودن حدورسم اشتمال آن‌برجنس قریب است درهرحال مقومات ماهیت درمقام تفصیل‌حد است ودرمقام اجمال محدودوحد ازمحدود خارج‌نیست وتفاوت‌حد ومحدودبه تفصیل‌واجمال است واجزاء حدبه‌در مقام ذات‌وتجوهر متمایزاندو درمقام وجودمتحد.

حدتام ـ تعریفی که‌متضمن جنس‌وفصل قریب‌باشد حدتام مینامند.

حد ناقص ـ تعریفی که مرکب ازفصل قریب‌و جنس بعید ویافصل بتنهائی باشد حدناقص مینامند.

حرکت‌اسطقسی ـ مراد حرارت عنصرناراست که حرارت طبیعی عنصری‌است.[1]

حرکت ـ حرکت ازنظر فلاسفه عبارت‌از انتقال تدریجی ازقوه‌بفعل است‌توضیح آنکه موجودات هیچکدام ازتمام جهات‌بالقوه نمیباشند زیرا معنای موجود بودن‌مخالف باقوه محض بودن‌است وبنابر این‌اشیاء موجوده‌یا ازجمیع جهات بالفعل‌اندوقهراً این‌نوع موجودات حائز تمام کمالات وجودی خواهندبود وحالت منتظره ومتوقعۀ درآن‌هانیست مانندذات حق تعالی وعقول‌و نفوس‌درمرتبۀ بعدازاو ویاازبعضی جهات بالفعل‌اندوازبعضی جهات دیگر بالقوه این‌نوع موجودات ازآن جهت یا جهات که بالقوه‌اند خروجشان از قوه بفعل یادفعی است «کون وفساد» نامیده‌اندمانند انقلاب عنصری چنانکه‌آب‌منقلب بهوا میگیرد که صورت هوائی برای‌آب بالقوه است این نوع انقلابات را از جهت زوال صورت‌اول‌فساد گویند وازجهت تلبس بصورت حادث کون نامیده‌اند واگرخروج ازقوه به فعل‌بطور تدریج باشد حرکت میگویند[2]

١ـ اسفارج ١ـ ص٢١

٢ـ فالحرکة کمال‌اول‌لماهو بالقوة ـ شفاج ١ـ ص٣٤ الحرکة هی‌نفس خروج الشیء من القوة الی‌الفعل لامـابه یخرج‌الشی منها الیه ـرسائل‌ملاصدرا ص٢٩ ـحرکت خروج‌شیءِ است ازقوه بفعل ـ درةالتاج بخش‌سوم ص٩٨ الموجود امابالفعل من کل وجه‌فیمتنع‌علیه الخروج‌عما کان واما‌بالقوه من کل‌وجه‌وهذا غیرمتصور فی‌الوجود الا فیمـا کان له فعلیة القوة‌ومن شأنه ان‌یتقوم بای‌شیء کان کاالهیولا الاولی‌و امابالفعل من‌جهتة و بالقوة من*

حرکت بردو گونه است یکی حرکت بمعنای قطع که عبارت از امر ممتد متصل واحد است از اول مسافت تا آخر آن یعنی مبدأ و منتهای حرکت وحصول آن بعد از وصول جسم متحرك به منتهای حرکت است و این امر مستمر متصل واحد مرتسم در خیال است و دیگر حرکت بمعنای توسط که عبارت از امر سیال متدرج الوجود درخارج است که اجزاء آن که «آن» باشد درخارج موجوداست وبعبارة دیگر بودن جسم متحرك بین مبدء ومنتهی است بنحویکه هرحدی که از آن لحاظ شود در «آنی» مخالف با حالش در «آن» دیگر باشد وبعبارت واضحتر درهر «آنی» واصل بحدی ازحدود مسافت است که قبل وبعد از آن واصل بدان حدنیست و درحقیقت حرکت توسطی عبارت ازحصولات فتعاقبه در مسافات و حدودات متمالیه است

داماد گوید حرکت عبارت ازامر تدریجی الحصول است که امرممتد غیر قاریرا رسم میکند ومراد او از امر غیر قارزمان است بعضی دیگر گفته اند که حرکت عبارت از تبدل حال قار است در جسم بطور تدریج در هر حال درحرکت شش امر موجود است[1]

الف ـ فاعل حرکت.

١ ـ دستور العلماء ج٢ ـ ص ٢١ ـ حکمته الاشراق ص٣٩٤ قبسات ص٧٢ ـ اسفار ج١ ص٢١٨ ـ ٢١٦ شرح منظومه ص ٢٣٣ شرح حکمته الاشراق ص ٣٣٩ ـ اسفار ج ١ ـ ص ٣٥ـ برکلی گوید حرکت امری است حقیقی اما حقیقت حرکت آن نسبت که مواضع متحرك رانسبت بنقاط مکانی نشان میدهد حقیقت حرکت تغیر حالت و کیفیته است مکان یا بعد بواسطه حرکت درذهن متصور میشود ـ سیرحکمت دراروپا

*جهة فلامحا لة یکون ذاته مرکبة من شیئین باحدهما بالقوة وبالاخر بالفعل ـ رسائل صدرا ص١٧ ـ ارسطو گوید حرکت عبارت از سیر از هیولا بصورت است وبرچهار نوع است:

١ حرکتی که اثر آن در عنصریات عبارت از ایجادو اعدام است .

٢ حرکتی که تغییر در کیف است .

٣ حرکتی که اثر آن تغییر در کم است .

٤ حرکتی که اثر آن انتقال یاتغییر مکان است .

ب ـ قایل حرکت

ج ـ مافیه الحرکة

د ـ مامنه الحرکة

هـ ـ ماالیه الحرکه

و ـ زمان حرکت

حرکت ارادی ـ حرکت ارادی حرکتی است که مبدء قریب آن اراده واختیار درمتحرك باشد وحرکت نفسانی وشوقی هم نامیده اند .

حرکت در ایـن ـ حرکت در این عبارت از انتقال جسم است ازمکان بمکانی دیگر

حرکت تسخیـری ـ هرحرکتی که درتحت تسلط واختیارمتحرك نباشد و مبدء آن شعور واراده متحرك نباشد حرکت تسخیری نامیده اند.[1]

حرکت توسطی ـ رجوع شود به کلمهٔ حرکت .

حرکت جوهری ـ حرکت درمقولهٔ جوهر که منسوب به ملاصدرا است میباشد او گوید کلیهٔ موجودات غیر از مفارقات متحرك به حرکت جوهری اند باین معنی که طبیعت و ذات آنها همواره متحول ومتغیر اند ودرهرآنی در شأنی هستند غیر از آن دیگر و کلیهٔ اجسام وجسمانیات درجریان وسیلان اند ودرعین حفظ وحدت استمراری متبدل ومتغیرند رجوع شود به کلمهٔ ارتباط حادث بقدیم وحرکت درمقوله .[2]

حرکت قسری ـ هرحـرکتی که مخالف میل طبیعی متحرك بوده و مستفاد از خارج باشد[3] حرکت قسری مینامند

حرکت قطعی ـ رجوع شود به کلمهٔ حرکت :

١ ـ اسفار ج١ ص ـ٢٥٧ ـ شرح منظومه ص٨٥

٢ ـ اسفار ج ١ ص ١٧٣ ـ ٢٢٠

٣ ـ شرح حکمة الاشراق ص٣٢٩ دستور العلماء ج ٢ ص ١٨ ـ فنقول ان الحرکة التی بالقسرهی التی محرکها خارج عن المتحرك بها ولیس مقتضی طبیعته

حرکت بالعرض – حرکت بالعرض عبارت ازحرکتی است که عروض آن بر متحرك بواسطهٔ امری باشد که آن امرواسطهٔ در عروض حرکت باشد مانند جالس کشتی که بواسطه متحرك بودن کشتی متحرك بالعرض است [1]

حرکت درکم – حرکت در کم عبارت ازانتقال تدریجی از کمیتی به کمیتی دیگر وانتقال ازمقدارمعینی بمقدار دیگر میباشد وآن برچهار نوع است که عبارت ازنموو ذبول وتخلخل وتکاثف باشد.

حرکت درکیف – انتقال تدریجی جسم راازحالتی و کیفیتی بحالت و کیفیت دیگر باباقاء صورت نوعیهٔ ان حرکت در کیف مینامند مانند تسخن و تبرد آب که استحاله هم نامیده شده است .

حرکت مستدیر –حرکت مستدیرعبارت ازحرکت دورانی مانند حرکات افلاك است درمقابل حرکت مستقیم.

حرکت در وضع – حرکت دروضع عبارت ازانتقال تدریجی جسم است ازهئیت خاص به هئیت دیگر.

حرکت درمقوله – فلاسفه حرکت راباعتبارمافیه الحرکت درچهارمقوله میدانند که عبارت از کیف و کم و وضع واین میباشدلکن اخوند ملاصدرا ازمتأخران فلاسفه مقولهٔ پنجمین نیزاضافه کرده است که حرکت درمقولهٔ جوهر باشد آخوند درمقام بیان نظریهٔ خود درحرکت جوهری میگوید هرحرکتی اعم ازحرکت قسری وطبیعی و ارادی مبدء قریب آن طبیعت است ودرحقیقت درهرنوع حرکتی طبیعت متحرك مؤثر بوده وازاین جهت حرکات مستند بطبیعت است بالذات ودرحرکات قسری گویدقسرعلت معده است و بالعرض است وازاین جهت است که بعداززوال قسرحرکت درمقوله باقی است و کلیهٔ قواسرمنتهی بهطبیعت میشوند ودرحرکت ارادی مانندحرکت نفس نیزباستخدام طبیعت حاصل میشود چه آنکه مبدء قریب حرکت نفسی هم بعداز علم و میل وشوق وعشق و تخیل و اراده قوهٔ مودعهٔ موجودهٔ درعضلات است که امرطبیعی است وباستخدام اراده درمیایدوحرکات انتقالی

۱ـ اسفار ج۳ ـ ص۸ ـ دستورالعلماء ج۲ ص۳۷ـ اسفار ج۱ ص ۲۰ ج ۳ـص۵۹

ازمکانی بمکان دیگر هم مبدء آن قوهٔ است که قائم بآن جسم است وهمان طبیعت است پس مبدء قریب حرکت جسم قوهٔ جوهریه است که قائم بجسم است وازبیانات فوق معلوم میشود که مبدء قریب حرکت درتمام متحرکات طبیعت است ومعلوم شد که مباشرحرکت و مبدء قریب آن باید امرسیال ومتجدد الهویت باشد زیرمحال است که امورمتجدده مستند بثابت الذات باشند ودرنتیجه تمام حرکات به طبیعت منتهی میشودومبدء حرکات امری است متجدد الذات ودرسیلان اند وتجددذاتی طبیعت است وبالجمله کلیهٔ متجددات ومتحرکات وحرکات درانواع مختلف مقولات وانواع حرکات ازقسری وارادی وغیره منتهی بهطبیعت میشوند وچون موضوع این حرکات مرکب ازامر بالقوه وامری بالفعل است جهت فعلیت آنها همواره ثابت ومستمر است زیرا هیچگاه عاری ازفعلیت نتواند باشدوبعبارت دیگر در عین تبدل وتحول جنبهٔ هو هویت متحرك ثابت است و درهیچ آنی عاری ازفعلیت نیست پس طبیعت کائنهٔ دراجسام درعین تجدد و تبدل مستمر و ثابت است بدین بیان که برای هیولا درهرآنی صورتی استودر هیچ آنی از هم جدا نمیشوند یعنی هیولا در هیچ آنی از صورت جدا نمیشود وهمواره جنبهٔ ثبات و استمرار درآن محفوظ است وتجدد امری است ذاتی طبیعت « و الذاتی لایعلل » و طبیعت احتیاجی بجاعل تجدد ندارد بلکه احتیاج بجاعل وجود دارد پس طبیعت بالذات متجدد و سیال است و تمام حرکات و تبدلات بآن منتهی میشوندوآن ازجنبهٔ استمراری خودمستندبجاعل وواسطهٔ در فیض است وافاضهٔ جود بمادون خود [1]

۱ ـ اسفار ج ۳ ص۱۷۱ ومعنی کون الحرکة فی المقولة ان یکون للموضوع فی کل آن فرض من آنات زمان الحرکة فرد من تلك المقولة یخالف الفرد الذی یکون له فی آن آخر منها مخالفة نوعیة اوصنفیة ـ شرح صدرابرهدایة الطبایع المادیة والنفوس المتعلقة بالا بدان الطبیعیة کلهامتحرکة فی ذاتها وجوهرها عند نا کما افمنا البراهین علیه و بینا ان جمیع الهویات الجسمانیة التی فی هذا لعلم سواءکانت بسائطاومرکبات وسواء کانت صوراً او مواداً وسواءکانت فلکیته او عنصریة وسواءکانت نفوساً او طبایع فهی مسبوقة بالعدم الزمانی فلها بحسب کل وجود معین مسبوقه بعدم زمانی غیرمنقطع فی الازل فکلها حادثه *

حصه – حصه وحصص وجود عبارت ازنفس مفهوم مضاف بماهیت است بنحویکه اضافه داخل و مضاف الیه خارج باشد و بعبارت دیگر طبیعت مقید بقید شخصی را حصه میگویند بنحویکه قید خارج وتقیدواضافه داخل باشد.

حصول – حصول یعنی وجودبعد ازعدم ودرمحل خودبیان شده است که حصول شی در ذهن بردو نحواست یکی بنحووجود وعروض عرض برمعروض خودمانندحصول سیاهی برای جسم وقیام برای زید قائم ودیگری بنحو اتصاف وحمل که مقتضی وجود موصوف و مثبت له است نه مثبت زیرا ممکن است که مثبت له متصف بامری انتزاعی باشد مانند اتصاف زیدبعمی که وجودعمی اتصافی است نه عرضی[1]

حضرت ربوبی – مرتبهٔ اسماء وصفات یعنی مرتبهٔ تفصیل را اهل الله حضرت ربوبی مینامند

حق – کلمهٔ حق درلغت بمعنای کفتاردرست وفکردرست است و قضیهٔ مطابق با واقع و کفتار مطابق بانفس الامراست و گاهی از کلمهٔ حق وجود در عین و وجود دائم و وجود واجب رااراده میکنند بآن نحو که در نفس الامرهست.[2]

حقایق تعلقیه – مراد ازاصطلاح حقایق تعلقیه وجودات خاصهٔ ممکنه است که صدرا آنها را حقایق تعلقی ارتباطی مینامد.

حقایق نوریه – این اصطلاح را گاه بمعنای وجودات خاصه و گاه برعقول و نفوس اطلاق کرده اند[3]

۱- دستورالعلماء ج ۲ ـص ۳۸ـ اسفار ج ۱ ـ ص ۲۰ ـج ٤ ـ ص۵۹
۲ ـاسفار ج ۱ ـ ص ۲۰ ـ دستورالعلما! ج ۲ ـ ص ٤٤ ـ ٤۵
۳ ـ شرح حکمته الاشراق ص ١٤

*لیس فیها واحد شخصی مستمرالوجودولا حقیقة ثابتة الهویة اسفارج ۳ـ ۱۷۲ صدرا دررسالهخود گویداز کلامفورفوریوس حرکة در مقولهٔ جوهر فهمیده میشودودرصفحه ۸۷ نیز کوید از کلام ارسطو نیز حرکت جوهریه مستفادمیشود ـ دستورالعلماء ج ۲ص۲۲ ـ ص۲۳ قداختلف فی نسبة الحرکة الی المقولات فقال بعضهم ان الحرکة هی مقولة ان ینفعل وقال بعضهم: اسفارج۱ـ ص۴۰

حقایق متأصله – مراد ازحقاین متأصله ذوات و موجودات متأصل ومتقرراست درمقابل مفاهیم واعتباریات .

حقیقت – کلمهٔ حقیقت برحسب مواردواستعمال دارای معانی مختلف است بدین قرار

الف ـ درمقابل اعتبار که مراد ازحقیقت دراین مورد ذات ومراد از اعتبار حیثیات لاحقه است

ب ـ درمقابل فرض که حقیقت باین معنی مرادف بانفس الامر است.

ج ـ در مقابل مفهوم چنانکه میگویند : بصر داخل در مفهوم عمی است نه در حقیقت آن .

د ـ درمقابل مجاز چنانکه گویند استعمال کلمهٔ اسد در انسان مجاز است حکما این کلمهٔ رابمعنای ماهیت موجود در عین استعمال کرده اند و گویند حقیقت هر چیزی مرتبهٔ تأصل وتقرر آن است وحقیقت وجود مرتبهٔ کامل وجود است و حقیقت انسان نفس ناطقه است که جامع کمالات نفوس نباتی وحیوانی ودرمرتبهٔ فوق و کمال آنهااست[1]

حقیقة الحقایق – مراد ذات حق تعالی وواجب الوجود است ومرتبهٔ احدیت که جامع جمیع حقاین است که حضرت جمع وحضرت وجودهم مینامند[2]

حق الیقین – این اصطلاح راصوفیان بمعنای فناء عبد درحق وبقاء اوببقاء علمی وشهودی وحالی گرفته اند ومیگویند علم هر کس مراحلی دارد که عبارت ازمرحلهٔ علم الیقین وعین الیقین وحق الیقین باشد مثلا علم هر کسی بمرگ خود علم الیقین است وموقعیکه ملك الموت راه شاهده کرد علم او بمرگ خود عین الیقین است ودرحالیکه مرگ رامیچشد حق الیقین است .

بعضی گفته اند علم الیقین ظاهر شریعت است وعین الیقین اخلاص در شریعت است وحق الیقین مشاهده شریعت است[3]

۱ ـ اسفار ج ۳ ص٤ ـ دستور العلماء ج ۲ ـ ص ٤۲
۲ ـ دستور العلماء ج ۲ ص ٤۵
۳ ـ دستورالعلماء ج ۲ ص ٤۵

حقیقیه – قضیهٔ حقیقیه‌قضیه ایست که موضوع‌حکم ومصادیق آن‌اعم‌از مصادیق متقرر‌ومتحقق درعین باشد یعنی اعم است از آنکه محققة الوجود باشد یامقدرة الوجودو قضیهٔ حقیقیهٔ منفصله قضیهٔ‌ایست که حکم بتنافی درآن صدقاً وکذباً باشد.

حکم – حکم از نظر منطقیان عبارت‌از اذعان به نسبت ایجابی یا سلبی میان موضوع‌ومحمول است درزیرعنوان کلمهٔ‌تصوربیان‌شد که‌بعضی‌تصدیق راامر بسیط که‌همان حکم بوقوع ولاوقوع باشد میدانستند

حکمت – کلمهٔ حکمت درلغت بمعنای دانائی است وتعاریف مشهورفلسفی آن ازاین قراراست

الف – حکمت علم باحوال‌اعیان موجودات است باندازهٔ قدرت وتوانائی بشربآن نحو که درنفس الامرهستند.

ب – حکمت عبارت ازخروج نفس است‌بطرف کمال ممکن‌خوددرجانب‌علم‌وعمل

ج – حکمت عبارت ازعلم بمعرفت واجب الوجوداست.

د – حکمت عبارت ازعلم باسباب وعلل تکمیل قوای انسانی‌است

ه – حکمت عبارت ازتشبه بذات حق تعالی است.

و – حکمت عبارت ازعلم باسباب وعلل قصوی‌است.

ز – حکمت عبارت از صیرورت انسان است جهان عقلی که مشابه با جهان عینی باشد حکما میگویند حکمت برترین علم است به برترین معلوم [1]

١ – شفا ج٢ – ص٢٨٢ – دستور العلماء ج ٢ ص ٤٥ – و اعلم ان الحکمة صناعة نظریة یستفاد بها کیفیة ما علیه‌الوجود فی نفسه وما علیه الواجب‌من حیثا اکتساب النظریات و اقتناءالملکات لتکمل النفس وتصیرعالماً معقولا مضاهیاللعالم‌الموجود(باالوجود)فتستعد بذالک للسعادة القصوی وذالک بحسب الطاقه البشریه – شرح ملاصدرا برهدایه
الحکمة معرفة الوجب والحکمة عند الحکماء تقع‌علی‌الفعل التام‌وتقع‌علی الفعل‌المحکم والفعل المحکم هو ان‌یکون قد اعطی‌الشیء جمیع مایحتاج الیه – اسفار ج ٣ – ص ٨٠

حکمت اشراق – یعنی فلسفه که مبتنی برفلسفهٔ شرق است و یا فلسفهٔ که بر مبنای اشراق و کشف است که همان حکمت ذوقی باشد [1]

حکمت ذوقی – مراد ازحکمت‌ذوقی که‌درمقابل‌بحثی است فلسفهٔ اشراق که‌بر مبنای ذوق ومشرب عرفانی ایست میباشد [2]

حکمت عملی – علم باحوال اشیاء وموجوداتی که وجود آنها درحیطه قدرت‌و اختیار بشر هست حکمت عملی میگویند بعضی گفته‌اند حکمت عملی عبارت از علم بموجوداتی است که وجود آنها متوقف برحرکات‌اختیاری است صدرا گوید غایت حکمت عملی نیل به سعادت اخروی واستعلاء نفس میباشد [3]

حکمت مطلقه – مرادازحکمت مطلقه‌در بعضی مواردفلسفهٔ اولی است [4]

حکمت مسکوت عنها – مرادازحکمت مسکوت‌عنهاباصطلاح عرفا اسرارحقیقت است که بعلم رسمی ازآن نتوان آگاه شد.

حکمت منطوق بها – مراد ازحکمت منطوق بها علم‌شریعت‌است

حکمت نظری – علم باحوال اشیاء وموجوداتی که وجود آنهاتحت‌قدرت‌واختیار بشر نیست حکمت نظری مینامند.

صدرا میگوید غایت حکمت نظری انتقال نفس و سیراو از مراتب ناقص بمراتب کامل است.

١ – فی‌تحریرحکمة الاشراق ای الحکمة المؤسة علی الاشراق‌الذی هوالکشف اوحکمة المشارقة الذی هم اهل فارس وهوایضاً یرجع الی الاول لان حکمتهم کشفیه‌ذوقیه فنسب الی الاشراق الذی هو ظهور الانوار العقلیه و لمعاتها و فیضانها بالاشراقات علی الا نفس عند تجردها وکان‌اعتماد الفارسین فی الحکمة علی الذوق والکشف وکذا قدماءالیونان خلا ارسطو وشیعته‌افان‌اعتماد هم کان علی البحث والبرهان‌لاغیر – شرح‌حکمة الاشراق ص ١٢

٢ – شرح حکمة الاشراق ص٢٤

٣ – دستورالعلماء ج ٢ – ص ٤٦ – اسفار ج ٢ – ص ٥

قدما فلاسفه هریك از دونوع حکمت (عملی و نظری) را برسه قسم کرده‌اند اقسام حکمت‌عملی عبارت است از :

تهذیب اخلاق وتدبیر منزل وسیاست مدینه واقسام حکمت نظری عبارت است‌از علم اعلی وفلسفه اولی وعلم کلی ومابعد طبیعت وماقبل طبیعت برحسب تعاریفی که از جهات مختلف برای فلسفه اولی شده است وعلم اوسط که علم ریاضی یا علم‌تعلیمی‌نامیده واصول علم الهی‌را بر پنج‌قسمت کرده‌اند که عبارت باشد از امورعامه واثبات ذات و صفات واجب و اثبات جواهر روحانی و بیان ارتباط امور ارضی باقوای‌آسمانی و بیان نظام آفرینش .

اصول علم ریاضی وعلم اوسط راچهار قسم‌میدانند که عبارت ازعلم عددوعلم‌هندسه وعلم هیئت وعلم موسیقی باشد .

اصول علم ادنی رابرهشت قسم میدانند که عبارت باشد ازعلم باحوال امور عامه اجسام وعلم بکون وفساد اجسام وعلم‌بمرکبات غیر تام مانند کائنات جو وعلم باحوال معادن وعلم به نفس‌انسانی وعلم به نفس حیوانی وعلم بنفس ناطقه [1]

حلول ـ حلول چیزی درچیزی عبارت ازفرود آمدن شیء است درشیء دیگر و بمعنای دخول‌ونفوذ چیزی درچیزی دیگرآمده است ودر معنای آن نزدحکماء اختلاف است از این قرار:

الف ـ حلول عبارت از اختصاص چیزی است به چیزی دیگر بنحویکه اشاره بهریك عین اشاره بدیگری باشد .

ب ـ حلول شیء درشیء دیگر مانند حلول‌اعراض دراجسام که‌حلول تحقیقی‌است ومانند حلول علوم درمجردات که تقدیری‌است .

ج ـ حلول‌عبارت ازسریان‌چیزی است درچیزی دیگر.

د ـ حلول عبارت‌از تعلق شیء است به شیء دیگر بنحویکه یکی‌صفت و دیگری

۱ ـ دستورالعلماء ج ۲ ـ ص۴۹ ـ ۵۳ـ درتقسیم بندی‌حکمت ادنی یك‌قسم آن از قلم افتاده است .

موصوف باشد مانند بیاض که متعلق وحال درجسم‌است.

درباب وجود ذهنی بعضی قیام صور مدرکه رابنفس برنحو قیام حلولی میدانند لکن صدرا گوید نه حلولی‌است ونه صدوری بلکه بنحو مثـول است .

حلول‌سریانی ـ درصورتی حلول راسریانی میگویند که حال ساری‌درهرجزئی‌از محل‌باشد مانند حلول سفیدی درسطح پارچه.

حلول‌طریانی ـ دوجسمی که‌یکی ظرف ودیگری مظروف‌باشند مانندآب‌در کوزه مظروف‌راحال درظرف بنحوحلول طریانی مینامند .[1]

حمل ـ حمل درلغت بمعنای بار برداشتن و نزداهل معقول برسه‌نوع است.

الف ـ حمل لغوی که عبارت از حکم بثبوت چیزی برچیزی یا سلب آن میباشد .

ب ـ حمل اشتقاقی که عبارت ازحمل بواسطهٔ کلمهٔ فی‌یاذو ویاله‌میباشد.

ج ـ حمل مواطات که عبارت ازحمل‌چیزی است برچیزی بواسطهٔ کلمهٔ‌علی‌مانند آنکه گفته شود «الانسان حیوان» یعنی‌محمول‌برحیوان است که‌حمل«هوهو» هم‌میگویند وبعبارت دیگر نسبت محمول بموضوع اگر بلاواسطه باشد حمل مواطات مینامند که موضوع ومحمول دروجود متحد وازلحاظ مفهومی متغایرند . دراین‌نوع حمل‌اگر محمول ذاتی باشد حمل‌بالذات خواهد بود واگرعرضی باشدحمل بالعرض میباشدحمل مواطات خود بردوقسم‌است.

الف ـ حمل شیء برنفس که نام خاص‌آن حمل اولی است مانند آنکه گفته شود «انسان‌انسان»است .

ب ـ حمل متعارف که مفادآن این‌است که موضوع فردی‌ازافراد محمول‌است که حمل شایع صناعی هم مینامند .

فارابی گوید اقسام حمل‌چهاراست .

الف ـ حمل کلی برجزئی‌مثال«زید انسان» است .

۱ ـ دستورالعلماء ج ۲ ـ ص ٥٤ ـ اسفار ج ۱ ص ۲۹۷ ـ ۷۱ ـ اسفار ج۲ ـص۳۵

ب ـ حمل کلی بر کلی مانندآنکه گفته شود «انسان حیوان است .

ج ـحمل جزئی برجزئی مانندآنکه گفته‌شود«این زید» .است

د ـ حمل جزئی بر کلی مثال آن درخارج محقق نیست .[1]

صدرا در اسفار گوید حمل بر دووجه است یکی حمل شایع و صناعی که حمـل متعارفی‌هم نامیده‌اند وبازگشت آن بدین‌معنی است که موضوع از افراد محمول است و دیگری حمل اولی‌ذاتی که مقصود از آن این است که موضوع بعینه نفس ماهیت محمول است .

حیثیات ـ دلیل وبرهان حیثیات یکی از دلائلی‌است که بمنظور ابطال تسلسل اقامه شده است وبیان آن ازاین‌قرار است .

هرگاه دوحیثیت غیر متناهی مترتب موجود باشند «یعنی حیثیات علل و معلول » چنانکه هریك‌ازجهتی علت وازجهتی دیگر معلول باشد(علت لاحق ومعلول‌سابق خود) و دوحیثیت که یکی حیثیت علت بودن و دیگری حیثیت معلول بودن‌است‌موجودباشدمیان هرحیثیت وحیثیت دیگر از آن سلسله متناهی خواهد بود و بنا بر این همهٔ آن سلسله متناهی است .

حیثیهٔ‌انضمامیه ـ اصطلاح حیثیت انضمامی درمقابل حیثیت انتزاعی است که موضوع حکم «من‌حیث انه منضم الی‌امر آخر» موضوع است ودرحیثیت انتزاعی موضوع

۱ ـ دستورالعلماء ج ۲ ـ ص۵۹ واعلم ان‌الحمل‌الشیء و اتحاده معه یتصور علی وجهین احد هماالشایع الصناعی المسمی بالحمل المتعارف و هو عبارة عن مجرد اتحادالموضوع والمحمول وجوداً ویرجع الی کون‌الموضوع من‌افرادالمحمول سواء کان‌الحکم‌علی نفس مفهوم الموضوع کمافی‌القضیةالطبیعیة اوعلی افراده کمافی‌القضایاالمتعارفةمن‌المحصورات وغیرها سواء کان‌المحکوم به ذاتیاًللمحکوم علیه ویقال‌له‌الحمل بالذات اوعرضیاًله‌ویقال له‌الحمل بالعرض والجمیع یسمی‌حملا عرضیاً وثانیهماان‌یعنی‌به‌ان‌الموضوع هوبعینه‌نفس مهیةالمحمول ومفهومه بعدان یلحظ نحواً من‌التغایر ای‌هذا بعینه‌عنوان‌ماهیة‌ذالك‌لاان‌تقصر علی‌مجرد اتحاد فی‌الذات وفی‌الوجود ویسمی حملا ذاتیاً اولیاً اسفارج۱ ـ ص۸۰

«من حیث انه منتزع منه امرآخر » موضوع حکم است [1]

حیثیت تقییدیه ـ هرگاه منظورازذکر حیثیت جزءبودن آن باشدچنانکه گویند جسم ازحیث آنکه مسطح‌است ابیض است یاازآن جهت که ابیض‌است مرئی‌است‌این‌نوع حیثیت راحیثیت تقییدی مینامند .

حیثیت تعلیلیه ـ هرگاه مقصود ازذکر حیثیت تعلیل حکم باشد مانند آنکه گویند انسان ازحیث‌آنکه مدرك امورغریبه است متعجب است یا ازجهت آنکه متعجب است خندان است این نوع حیثیت راحیثیت تعلیلیه مینامند .

حیثیه‌مطلقه ـ هرگاه منظور ازذکرحیثیت‌عدم تقید موضوع بقیدی و حیثیتی باشد وموضوع بطور مطلق مستحق حمل باشد این‌نوع حیثیت را حیثیهٔ مطلقه مینامند چنانکهٔ گفته شود ماهیت ازجهت آنکه ماهیت است نه موجود است ونه معدوم یعنی بر حسب ذات وبدون تقید بقیدی

حیـز ـ درمعنای کلمهٔ حیز وفرق آن با امکان میان فلاسفه اختلاف است.

شیخ وجمهور متکلمان میگویند مکان وحیزدولفظ‌مترادف‌اند«درفلسفه»وبمعنای سطح باطن ازجسم حاوی مماس باسطح ظاهر ازجسم محوی است (عقیده شیخ درالهیات شفا)

لکن شیخ در طبیعیات گوید حیز اعم از مکان است زیرا حیز شامل وضع هم میشود.

مثلا فلك‌الافلاك دارای حیز ودرحیز است ودرمکان نیست زیرا ورای آن جسمی نیست که مماس باآن باشد ودرحقیقت در کلمات شیخ درمبحث‌الهیات وطبیعیات اختلافی هست .[2]

۱ـ اسفار ج ۳ ـ ص ۱۵۱ـ ۱۵۵ ـ ۱۳۰

۲ کل جسم‌اثیریاً کان او اسطقسیاً فله حیز طبیعی‌یطلبه عندالخروج عنه‌باقرب‌الطرق وهوعندالقائلین‌بالجوهر الفردهوالفراغ‌الموهوم وهوعندهم غیرالمکان اذالمکان عندهما یعتمد علیه‌الجسم کما هو فی‌العرف وعندالقائلین بالبعد نفس‌المکان وعندالذاهبین‌الی*

خواجهٔ طوسی نیز حیزرا اعم ازمکان میداند.

حینیهٔ‌مطلقه : قضیه حینیهٔ مطلقه قضیه‌ایست که حکم درآن بر مبنای فعلیت نسبت باشد مادام که ذات موضوع متصف بوصف عنوانی‌است.

چنانکهٔ گفته شودهر نویسندهٔ متحرکالاصابع است مادام که کاتب بالفعل‌است بنا براین درقضیهٔ حینیهٔ مطلقه‌فعلیت‌ملحوظ‌است برخلاف ممکنه که امکان ملحوظ است.

حینیه ممکنه-قضیهٔ حینیهٔ ممکنه قضیهٔ‌ایست که حکم درآن بسلب‌ضرورت مادام الوصف‌ازجانب مخالف باشد« مثال هرنویسندهٔ متحرک‌الاصابع است درهنگامیکه کاتب ونویسنده است بالامکان »وچنانکه گفته شد دراین نوع‌قضیه امکان ملحوظ است

حیوات -تعریف حیوات‌میان قدماءِ فلاسفه ازلحاظ‌ماهوی موردتوجه قرار گرفته ودراطراف آن‌بحث‌زیادی‌شده‌وتعاریفی‌چندبرای آن‌ذکر کرده‌اند که‌ازجمله‌تعاریف‌ذیل‌است

الف -حیوات عبارت‌ازمنشأیت صدور افعال وآثاراست

ب - میر سیدشریف گوید: حیوات عبارت‌ازامری است که منشأقدرت و علم‌میباشد

ج -حیوات مبدءِ تحریك وادراك‌است.

د - حیوات عبارت از امروخصیصهٔ‌ایست که مبدء ومنشأ صدورو حرکات‌میباشد.

ه - بعضی از فلاسفه‌حیوات را بوسیله بیان‌آثار وخواص‌آن تعریف کرده‌اند که عبارت‌ازتغذیه و تنمیه‌وتولیدمثل‌وحس‌وحرکت‌باشد

صدرا گوید حیوات بدوامرتکمیل‌میشود یکی‌ادراك‌وديگری فعل وادراك‌دراکثر حیوانات غیراز احساس است ودرجای دیگر گوید حیوات هرچیزی عبارت‌ازنحووجود

* السطح‌اعم منه و من‌الوضع فان‌الجسم‌المحیط لیس‌له مکان علی تعبیرهم لکن له وضع ومحاذاة بالنسبة الی مافی جوفه-شرح ملاصدر برهدایه - شفا ج ۱ش۱۸۵-۱۶٤-۱۰۱ ۱٤٤ . ۱ -دستورالعلماءِ ج ۲ - ص ٦۸

۱ . الحیواةالتی‌تکون‌فی‌هذ العالم تتم بادراك و فعل والادراك‌فی حق اکثر الحیوانات لا یکون‌غیرالاحساس‌و کذلك الفعل لایکون الاالتحریك‌المکانی‌المنعث عن الشوق وهذا القوتان منبعثان‌قوتین عن مختلفین‌احد هما‌مدرکة والاخری‌محرکة - اسفارج۳ . ص۹۰ ج ۱ . ص ۲۹۹ شرح حکمة الاشراق ص ۳۸٤

خود آن چیزاست زیراحیوات بودن‌چیزی‌است‌بنحویکه صادرشودازاوافعالیکه‌صادرازاحیاء است‌ازآثارعلم‌وقدرت[1]

شیخ‌اشراق گوید حیوات عبارت ازظهور چیزی‌است لنفسه و موجود حی موجود دراك فعال است[2]



۱ واعلم ان حیواة کل شیء انماهی نحو وجوده اذالحیواة هی کون الشیء بحیث یصدرعنه الافعال‌الصادر عن‌الاحیاء من‌آثارالعلم والقدرة . اسفارج ۳ . ص ۹۵

۲ . والحیواة هی‌ان یکون‌الشیء ظاهراً لنفسه‌والحی هوالدراك الفعال- شرح‌حکمة‌الاشراق ص۳۰۰-حیوات‌عبارت‌است‌ازآنکه‌ذات بحیثیتی‌باشد که‌ممتنع نباشدبراو که‌بداند وبکند درةالتاج بخش سوم ص ۹

خ

خارج ـ کلمهٔ خارج در فلسفه در مقابل ذهن است چنانکه گویند وجود خارجی منشأیت اثر است و یا اشیاء در خارج منشأ اثرند و یا آثار وجودی اشیاء منوط بوجود خارجی وعینی آنها است ودرهر حال موجودات خارجی یعنی موجوداتیکه خارج از ذهن وفکرو قوای مدرکه درجهان خارج وجود دارند چنانکه گویند جوهر موجودی است که هرگاه درخارج یافت شود وجود آن درموضوعی نباشد یعنی خارج ازذهن .

صدرا گوید مراد ما از خارج در اینجا عالم اجسام مادی است که دارای جهات وضعی اند[1]

کلمهٔ خارج با اضافه شدن قیودی بمعانی دیگرهم آمده است که هریك درمحل و کلمهٔ مخصوص بخود بیان میشود .

خارج محمول ـ امری که منتزع ازذات چیزی باشد مانند مفاهیم عامه «وحدت شیئیت کلیت وغیره» خارج محمول مینامند وبعبارت دیگر محمولی که ازذات شیء انتزاع وحمل بر آن شود بدون آنکه ازحمل آن چیزی برذات افزوده شود در مقابل محمول بالضمیمه که خود موجود بوجود فی‌نفسه است نهایت وجود فی‌نفسه اوعین وجود فی‌غیره است چنانکه حمل ابیض برجسم درموقعی درست است که بیاض بجسم ضمیمه شود .

خرداد ـ معنای کلمهٔ خرداد بنابر آنچه شیخ اشراق گفته است وصدرا نیز از او نقل کرده است ازاین قرار است :

۱ـ ومرادنا من الخارج هیهنا عالم الاجسام المادیة ذوات الجهات الوضعیة ـ اسفارج۳ـص۳

حکماء فرس برای نامگذاری ارباب انواع ازاسامی بروج استفاده کرده‌اند وشاید هم قضیه بعکس باشد باین معنی که ازارباب انواع که در کلمات حکماء فرس بکار برده شده است وازعقاید عامیانه و رائج میان مردم بوده است منجمان برای نامگذاری بروج استفاده کرده باشندو درهرحال خرداد دراصطلاح حکماء فرس نام رب‌صنم آب است بنا بر آنچه ازقول زردشت نقل شده‌است .

این کلمات که برای نامگذاری بروج وشهوراستفاده شده‌است نام مخلوقات طولیه است .[1]

خرق والتیام ـ خرق بمعنای نفوذ چیزی درچیزی دیگر وبرهم زدن وپاره شدن والتیام بمعنای پیوستن است . این اصطلاح درفلسفه ازاین جهت مورد بحث قرار گرفته است که درموارد خاصی عدهٔ براین شده‌اند که نفوذو خروج ازافلاك بلامانع بوده وهمان طور که سایر اجسام عنصری قابل خرق والتیام آند اجرام فلکی هم قابل خرق والتیام‌اند وعدهٔ دیگراین امریعنی قابلیت خرق و التیام بودن افلاك را مردود میدانند در هرحال از نظر فلاسفه در مواردی چند لازم شده است که این مسئله را مورد بحث قرار دهند .

محققان فلاسفه میگویندچون حرکت افلاك مستدیر است وهرجسمی که متحرك به حرکت مستدیره باشد وحرکت آن ازنوع حرکت مستقیم نباشد قابل خرق والتیام نیست وخرق والتیام دراجسامی است که درمعرض کون و فساد باشند ونیز خرق والتیام ممکن نیست مگربواسطهٔ کیفیات رطبه یا یابسهٔ عنصری و چون افلاك نه متکیف به کیفیات خاصهٔ عنصری و نه حرکت آنها از نوع حرکت مستقیم است بنابر این قابل خرق و التیام

۱ـ فثبت ان اول حاصل بنورالانوار واحدة وهوالنور الاقرب والنورالاعظم وربماسماه بعض من الفهلویة «وفی بعض النسخ الفهلوة» بهمن وزعم الحکیم الفاضل زرادشت ان اول ماخلق من الموجودات بهمن ثم اردیبهشت ثم شهریور ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد ـ شرح حکمة الاشراق ص۳۷۲

نیستند .[1]

خلا ـ خلاء یعنی خالی بودن درمقابل ملاء یعنی پر بودن این مسئله که آیا ممکن است در جهان مکانی باشد که خالی باشد یعنی شاغل هیچ امری نباشد یا تمام مکانها و فضا هاملاء بوده وپر از اشیاء وموجودات است مورد اختلاف واقع شده است.

صاحب شرح مواقف گوید که خلاء عبارت از بعدموهومی است. میان اجسام ممتد در جهات وصالح برای اینکه چیزی شاغل آن شود.

متکلمان عموماً میگویند خلاء عبارت از بعدموهوم است : در هرحال مسئله وجود خلاء و اختلافاتیکه دراین مورد هست مربوط بداخل عالم جسمانی است لکن درمورد خارج جهان جسمانی حکما گویند عدم محض است.

ومتکلمان گویند بعد موهوم است مانند آنچه درمیان اجسام جهان جسدانی است یعنی فواصل مابین اجسام راخلاء مینامند .

حکما بعداز اثبات محال بودن خلاء فروعی بر آن مترتب کرده‌اند یکی آنکه چون خلاء محال است بنابراین وجود دوعالم جسمانی هم محال است باین بیان که اگر عالم جسمانی دیگر باشد باید کروی باشد و هر گاه دو کره یعنی دوجسم کروی شکل موجود باشد و یکی بر دیگری محیط نباشد قهراً فاصلهٔ میان آندو موجود خواهد بود و آن فاصله

۱ـ ان الجسم الذی لیس مبدء حرکة مستقیمة بالطبع فلیس من شأنه ان ینخرق وذالك لان الانخراق لایمکن ان یکون الا بحرکة من الاجزاء علی استقامة اومرکبة من استقامات من جهات النافذ الخارق وبالجمله من جهات الخرق و کل جسم قابل للحرکة المستقیمة قسراً ففیه مبدء حرکة مستقیمة طبعاً ـ اسفار ج ۱ ـ ص ۱۶۷ ـ ولان الحرکة المستقیمة انمایکون عند میل مستقیم و یمتنع وجوده فی الافلاك بوجود المیل المستدیر ـ شرح حکمة الاشراق ص ۳۳۲ ـ مسئله خرق و التیام دراجسام سماوی درقرن ۱۶ میلادی نیزمورد توجه قرار گرفته وفلاسفه ثابت کردند که افلاك نیزدر معرض کون وفساد و خرق و التیام‌اند وازنوع اجسام عنصری میباشند وحرکات آنها هم بیضی است نه مستدیر ـ سیر حکمت در اروپا جلد دوم ص ۶

خلاء خواهدبود وچون خلاء محال است پس وجود دو کره جسمانی و مستقل از یکدیگر هم محال است.

و بهرحال چنانکه اشاره شد این مسئله خود یکی از مسائل مشکل فلسفی است که توجه فلاسفه ومتکلمان را بخود جلب کرده و نظریات مختلفی اظهار کرده‌اند.

درمورد داخل عالم جسمانی اکثر فلاسفه میگویند که خلاء وجود ندارد و تمام جهان جسمانی ملاء است و بعضی دیگر وجود خلاء را درعالم جسمانی ممکن وواقع میدانند ولکن درخارج از افلاك وعالم جسمانی نظریات واشکالات وعقاید زیادتری اظهار شده است از نظر تاریخی حکمائی از قبیل ذیمقراطیس وجود خلاء را ممکن و بلکه واقع میدانستند و آنرا وسیلهٔ تکوین وتحریك عوالم جسمانی دانسته اند .[1]

خلـع ولبس ـ خلع بمعنای زوال صورت ولبس بمعنای وجود صورت دیگر است ودرفلسفه مرادف با کون وفساد بکار برده شده است.

خلق ـ خلق بضم خاء ملکهٔ راسخهٔ نفسانی است که بدون تکلف منشأ صدور افعال نیکو میباشد .

قطب الدین گوید خلق ملکهٔ اینست که بآن از نفس افعالی صادر شود بی تقدم رویتی و اصول خلق سه است شجاعت، عفت ، وحکمت ومجموع هرسه عدالت است[2]

خلق ـ خلق بفتح خاء ـ عالم عناصر و جسمانیات راعالم خلق مینامند که مسبوق بماده و مده است در مقابل عالم امر که عالم ابداع است و مسبوق بماده و مده نیست .

خیر ـ هرچیزی که مطلوب ومشتاق الیه همه باشد ومطلوب لذاته باشد خیر مینامند قطب الدین گوید خیر آن است که مؤثر باشد پیش او و گاه باشد که شیء کمال باشد و خیر باشد

۱ ـ دستور العلماء ج ۲ ـ ص ۹۱ ـ اسفار ج ۳ ـ ۱۹ ـ تعریفات سید شریف ص ۶۸ ـ شفا ج ۱ ـ ص ۵۲

۲ ـ اسفار ج ۳ ـ ۹۲

باعتباری وغیر ایشان باشد باعتباری دیگر . [1]

کلمهٔ خیر گاه اطلاق بروجود شده‌است چنانکه خیرمحض گفته‌اند و وجود محض اراده کرده‌اند وخیر الخیرات گفته‌اند وازآن مبدء المبادی ووجود مطلق و ذات حق را اراده کرده‌اند ودرهرحال از کلمهٔ خیرمحض وجود وفعلیت محض رااراده کرده اند.

خیال – خیالقوهٔ ایست مترتب در مؤخر تجویف اول دماغ که حافظ جمیع صور محسوسات بوده وخزانهٔ حس مشترك است . [2]

صدرا گوید بخیال مصوره هم میگویند و آن قوهٔایست که‌بوسیله آن صورموجودهٔ درباطن نگهداری‌میشودو دلائلی جهت مغایر بودن‌آن با حس مشترك اقامه کرده است

الف – حس مشترك را قوهٔ قبول صور میباشدوحال‌آنکه برای خیال قوهٔنگهداری صوراست نه‌قبول وقوت قبول غیرازقوت حفظ است.

ب – حس مشترك حاکم بر محسوسات است و حال آنکه خیال نگهبان است و شیء واحد نمیتواند هم حافظ وهم حاکم باشد .

۱ـ الشیء المطلوب لذاته‌هو الخیر الحقیقی والخیر الحقیقی مطلوب لذاته ـ المعتبر ابو برکات ج ۳ـ ص ۹ـ درةالتاج بخش سوم ص ۹۱ ـ

۲ـ دستور العلماء ج ۲ ـ ص ۹٤ ـ اما الخیال فهو قوة مترتبة فی مؤخرالتجویف الاول من الدماغ یحفظ جمیع الصور المحسوسات و یمثلها بعد الطبیعة و هی خزانة الحس المشترك ـ شرح ملاصدرا برهدایه ـ ویقال لها المصورة وهی قوة تحفظ بها الصور الموجودة فی الباطن ـ اسفار ج ٤ ص ٥١ ـ والحق ان هذا الثلاث شیء واحد وقوة واحدة باعتبارات یعبر عنها بعبارات فیعبر عنها باعتبار حضور الصور الخیالیة عندها بالخیال و باعتبار ادراکها للمعانی الجزئیة التعلقیة بالمحسوسات بالوهم و باعتبار التفصیل و الترکیب بالمتخیلة ـ شرح حکمة الاشراق ص ۲٦۸ ـ ٤٦۸

د

دارقوت واستعداد ـ مراد ازدار قوت واستعداد عالم عناصر وجسمانیات‌میباشد که همواره درمعرض خلع ولبس‌و کون وفساد بوده وبرحسب استعدادات موجودهٔ‌درآنها مراحلی را طی کرده واز کمال به نقص دیگراینند .

موجودات جسمانی وزمانیات علی‌الدوام‌درحال بودوشدن ومرحلهٔ خاصی ازفعلیت میباشند ودرعین تلبس بصورت خاص و حیازت مرتبهٔ‌از فعلیت باز هم‌برحسب قوت خاصی که دارد مراحل دیگر‌را طی میکنند وازاین جهت حد یقفی ندارند ودرعین‌فعلیت قوت محض اندو درعین قوت متلبس بمرتبهٔ خاص از فعلیت اند .

دلالت ـ دلالت در اصطلاح بودن شیء است بنحویکه از علم بآن علم بچیزی دیگر لازم آید شیء اول را دال وشیء دوم را مدلول مینامند .

اقسام دلالت سه است که عبارت ازدلالت وضعی و طبعی و عقلی باشد وهریك از اقسام سه گانهٔ دلالت بردوقسم‌اند که‌دلالت‌لفظی وغیر لفظی باشد.

دماغ ـ کلمهٔ دماغ درلغت بفارسی بمعنای مغز است .

حکماء و روانشناسان قدیم برای مغز سه تجویف قائل بوده و آنها را بطون سه گانه نامیده‌اند برای‌هر یك از بطون سه گانه‌دوقسمت‌قائل بودند که‌هر یك محل‌ادراکی‌خاص وکارمخصوصی‌میباشد

سه تجویف دارد دماغ ای پسر　　کز احساس باطن دهندت خبر
مقدم زتجویف اول بدان　　که باشد حس مشترك رامقر

مؤخر از و شدمحل خیال ... کدماند از و در شعور جز اثر
اخیروسط جای وهم است وحفظ ... زتجویف آخر نباشد بدر
پس اندر نخستین اوسط بود ... تخیل ز حیوان و فکر ازبشر

دارمقربین ـ مراد از دارمقربین عالم عقول مفارقه وسایر مجردات است که محل انتقال ارواح زکیه میباشد وبدکاران واشقیا را درآن محل راهی نیست

دوام ـ دوام عبارت از شمول نسبت چیزی است درتمام زمانها واوقات چه آنکه ممتنع الانفکاك ازموضوع باشد مانند حکم باینکه هرانسانی حیوان است ویاممتنع الانفکاك نباشد مانند حکم باینکه هرفلکی متحرك است علی الدوام کهدرقسم اول انفکاك حیوانیت از انسان ناممکن است ولکن درقسم دوم انفکاك حرکت ازفلك ناممکن نیست وبنابر این دوام اعم ازضرورت است.

دوام باین معنی برسه قسم است

الف ـ دوام ازلی که محمول ثابت برای موضوع یا مسلوب از آن می‌باشد ازلا وابداً.

ب ـ دوام ذاتی که محمول ثابت یا مسلوب ازموضوع میباشد مادام که ذات موضوع موجود است مانند حکم باینکه هرانسان زنگی سیاه است که حکم برای موضوع ثابت است درظرف وجودذات

ج ـ دوام وصفی که ثبوت یاسلب محمول نسبت بموضوع برمبنای دوام اتصاف ذات موضوع بوصف عنوانی میباشد یعنی مادام که اتصاف هست نسبت هم هست مانند حکم به آنکه هر نویسندهٔ متحرك الاصابع است مادام که کاتب است.[1]

دور ـ دوردراصطلاح فلاسفه واهل معقول عبارت ازتوقف دوامر است بریکدیگر که نتیجهٔ آن توقف شیء برنفس است. دوربردونوع است.

الف ـ دور مصرح که توقف میان دوامری باشدبنحوی که هریك متوقف بردیگری باشد.

١ ـ دستورالعلماء ج ٢ ـ ص ١١٤

ب ـ دورمضمر که عبارت از دوری است که مستلزم توقف شیء بر نفس بواسطه چیز ثالثی باشد.[1]

دهر ـ کلمهٔ دهر اطلاق برمعانی بسیار شده است ازاین قرار.

الف ـ اسماء حسنی چنانکه ازحضرت رسول اکرم نقل شده است که فرمودند به دهر بدنگوئید.

ب ـ بمعنای زمان طولانی آمده است چنانکه گویند خالق و آفریدگار دهر خدا است.

ج ـ اطلاق برهزار سال شده است یعنی بعضی گفته‌اند دهر عبارت ازهزار سال است.

د ـ بعضی گفته‌اند دهر عبارت اززمان نامتناهی است ازلا وابداً یعنی ازازل تاابد[2]

هـ ـ بعضی موارد کلمهٔ دهراطلاق برعمرشده است

و اطلاق برزمان مطلق هم شده است یعنی دهر گفته‌اند وزمان مطلق رااراده کرده‌اند[3]

میر داماد درمورد زمان ودهر وسرمد بیان مفصلی دارد که خلاصهٔ آن بقرار زیر است.[4]

١ ـ اسفارج١ ـ ص ٣١

٢ ـ هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیأ مذکوراً ـ سوره دهر آیهٔ اول ـ انا قد اصبحنافی دهرعنود وزمن کنود ـ نهج البلاغه ـ وقد استبان ان هناك تقدماً مطلقا ثابتا سرمدیا غیرمتقدرة للمتقدم بحسب سرمدیته فی الوجود و تأخرا صریحاً دهریاً غیر متکمم المتأخر بحسب حدوثه الدهری سبق العدم الصریح علیه سبقاً مطلقاً ـ قبسات ص ٦٥

٣ ـ دستورالعلماء ج ٢ ـ ص ١١٥ ـ شفاج ٢ ـ ص ٨١

٤ ـ والشی الموجود مع الزمان ولیست فی الزمان فوجوده مع استمرارالزمان کله هوالدهر و کل استمرار وجودواحد فهوفی الدهر واعنی بالاستمرار وجوده بعینه کما هو مع کل وقت بعدوقت علی الاتصال فکان الدهر هو قیاس ثبات الی غیر ثبات و نسبة هذالمیة الی الدهر کنسبة تلك. قبسات ص ٦٩

برای سلسلهٔ موجودات اززمانیات تا مبدء اعلی ظروفی معین کرده است (حاجی گوید یاجاری مجرای‌ظروف) باین‌ترتیب که برای‌موجوداتیکه‌دارای وجودغیرقارالذات واجزا اند مانند حرکت که مرکب از اجزائی‌است که بعضی مقدم بر بعضی دیگر است وبنحوی از وجودهستند که بایکدیگر جمع نمیشوند ومتدرج الوجودند مقداروامتدادی غیر قار است که‌آن مقدار وامتداد نیز متدرج‌الوجود وغیر قار است و آن موجود غیرقار متدرج‌الوجود بوجود سیلانی اتصالی منطبق برآن مقدار ومقدارغیر مجتمع‌الوجود است بنحویکه هرجزئی از اجزاء آن منطبق باجزئی ازاجزاء آن امتداد است .

جزءمقدم‌منطبق‌باجزءِ مقدم‌ومؤخرباموٌخر این مقدار وامتداد که‌متغیرغیرقارالذات است که منسوب بآن موجود متغیر متدرج الوجود غیر قارالذات دیگر استزمان است .

وبنابراین موجود غیر قارالذات متدرج‌الوجود بدون انطباق بازمان یافت نمیشود ومتغیرات‌دفعیه‌هم در «آن» حادث میشوند و«آن» هم طرف زمان است پس زمان و عاء متغیرات است .

امانسبت امور ثابت‌بزمان‌اعم ازآنکه ثابت بالذات باشد مانندذات‌حق تعالی‌ویا ثابت بواسطه و بالعرض مانند جواهرمجرده وافلاك نسبت معیت درحصول است باین معنی که ثابتات موجودانُدبازمان نه بواسطه زمان و نه درظرف‌زمان .

وچنین‌نیست که هرموجودیکه باچیزی موجود باشددرآن چیز باشد ومسلم‌است که این‌گونه موجودات درحد نفس خود بی‌نیاز اززمان‌اند .

این نحو ازحصول یعنی کون محض مع‌الزمان دهراست.

مرتبهٔ ثابتات ازلی واسماء وصفات که مرتبهٔ تفصیل ذات حق‌اند و بالجمله صقع ذات وصفات نسبت بثابت وبعبارت دیگر نسبت ثابت بالذات بثابت بالعرض‌سرمد است .[1]

۱ ـ العقل یدرك ثلثة اکوان احدهماالکون فی الزمان وهی متی‌الاشیاء المتغیرةالتی یکون له مبدءومنتهی‌و کان مبدءه غیرمنتهاه بل‌یکون متقضیا ویکون‌دائما فی‌السیلان*

دهر اسفل ـ وعاءِ طبایع کلیه رااز حیث انتساب آنها بمبادی عالیه دهر اسفل نامیده‌اند .

دهرایسر ـ وعاء مثل معلقه را دهر ایسر نامیده‌اند.

دهرایمن ـ وعاء عقول طولیهٔ مترتبهٔ وعرضیهٔ متکافئه را دهرایمن‌نامیده‌اند

دهرایمن‌اسفل ـ وعاءِ نفوس کلیه رادهر ایمن اسفل نامیده‌اند .[1]

دهـری ـ دهری بکسی میگویند که قائل بقدم دهر یعنی زمان‌بوده و حوادث رامستند بدهر میداند وبعبارت دیگر کسی که قائل بخدای مدبربر جهان وجود نیست دهری نامیده‌اند .

* وفی تقضی حال وتجدد حال . والثانی‌الکون مع‌الزمان ویسمی‌الدهر وهذاالکون‌محیط بالزمان وهو کون الفلك‌مع‌الزمان والزمان فی‌ذالك الکون لانه تنشأمن‌حرکةالفلك و هونسبه‌الثابت‌الی‌المتغیر والثالث کون‌الثابت مع‌الثابت ویسمی‌السرمد وهومحیط‌بالدهر ـ قبسات ـ ص ۶۰ ـ ۶۹ دستورالعلماء ج ۲ ـ ص ۱۱۵

ونسبه‌العالی‌الی‌العقل‌الفعال اوالفلك نسبة غیر متقدرة زمانیة بل نسبةالابدیات‌الی الزمان هوالدهر ـ قبسات ص ۶۰

فقد دریت ان‌الدهر وجود امتدادالزمان کله و محاط‌بالسرمدو حاصل‌بعد الوجود الحق‌السرمدی موجود فی‌السرمد قبل‌الزمان وقبل‌الدهر ـ قبسات ص ۶

۱ ـ شرح آقای آملی برشرح منظومه سبزواری ص ۱۴۸

ذ

ذات – چنانکه بیان شد لفظ و کلمهٔ ذات گاه اطلاق بر هویت شخصی میشود و گاه برماهیت نوعی وذات وحقیقت دربعضی موارد بیك معنی آمده‌اند .[1]

ذاتی – ذاتی وذاتیات اشیاءاموری هستند که‌شیءِ راازغیرش جداوممتازمیسازند وذات هرچیزی‌عبارت ازنفس آن چیزی است واعم ازشخص‌است ودرهرحال ارکان‌وجودی ومقومات هرشیءِ را ذاتیات آن نامیده‌اند درمقابل عرضیات که امورخارج ازذات بوده و مقوم ذات نیستند .[2]

الذاتی لایعلل – یعنی ذاتیات اشیاء علت و سبب جداگانهٔ از ذات اشیاء ندارند وذاتی معلول خود ذات است وباین معنی است که میگویند ذاتی احتیاج بواسطهٔ ندارد وازذاتی سئوال نمیشود زیرا ذاتی‌هرشیءِ «بین‌الثبوت» برای‌آن شیء است واحتیاج باثبات وواسطهٔ دراثبات ندارد .

ذاتی دردومورد بکار برده میشود یکی‌درباب کلیات خمس و دیگری درباب برهان . معنای آن درمورداستعمالش درباب کلیات خمس امری است که خارج ازذات نباشد وبنا براین هر گاه در کلیات خمس نامی ازذاتی برده شود مراد امری است که خارج از ذات نباشد بلکه ازاجزاء آن باشد اعم از جزء مشترك مانند جنس یا جزء مختص مانندفصل که‌مشکل‌ومقوم وجود اشیاءاست وهر گاه درباب برهان‌بکاررود مرادامری است که از

۱ـ اسفار ج ۳ ـص دستور العلماء ج ۲ ـ ص ۱۱۸

۲ تعریفات برهان میرسید شریف ص۷۲

ذات انتزاع شده ومنشاءِ انتزاع آن ذات است و از این‌جهت منسوب بذات است وبالجلمه آنچه ذات کافی درانتزاع آن باشد وبنا بر این ذاتی در باب برهان عرضی در باب کلیات خمس است .مثلا درباب اسیاعوجی و کلیات حمس میگویند جنس و فصل و نوع ذاتی اشیاء اند ومقوم آنها هستند واموری مانند تعجب وضحك راعرضی میدانند در صورتیکه درباب برهان هرامری که منشأ انتزاع آن ذات است ذاتی میگویند ودرهر حال ذاتیات هرشیء«بین الثبوت» برای آن شیء است و در انحاء وجودات اعم از ذهنی و خارجی محفوظ اند

ذره – رجوع شود بکلمهٔ جزء[1]

ذوق – کلمهٔذوق‌باصطلاح‌عرفانوری‌است که‌بامرحق تابش‌میکندبرقلوب‌اولیاء خود ونزد حکما قوهٔایست ازقوای پنجگانهٔ ظاهری مترتب در عصب‌مفروش بر جرم زبان که بواسطهٔ آن مزه‌ها ادراك میشود[2]

ذو غقل – عرفا ذوعقل بکسی میگویند که درظاهر خلق بیند ودر باطن حق وحق نزداومرآت خلق باشد .

ذوعقل وعین – ذوعقل‌وعین کسی‌رامیگویند که‌خلق‌رادرحق بیند وحق را در خلق ودرحقیقت وجود را واحد بیند .[3]

ذوعین – ذوعین کسی را میگویند که ظاهرحق بیند و باطن خلق و خلق نزد او مرآت حق باشد

۱ ـ مؤسس مذهب ذری هرا کلیتوس میباشد او گویدذرات ازلحاظ حجم وشکل مختلف اند وصفات وخالات اشیاء نتیجهٔ کیفیت تر کیبی آنها است بعد از هر کلیتوس اپیکوریان اند که اساس عالم کون را ذره میدانند. قصة الفلسفة الیونانیة ص ۷٦ ـ

۲ ـ اسفار ج ۲ ـ ص ۱۳۱ ـ الذوق قوة رتبت فی العصب المفروش علی جرم اللسان یدرك الطعوم من الاجسام المماسةالمخالف‌للرطوبةالعذبة اللعابیة ـ شرح‌حکمه الاشراق ص ٤٥٢

۳ ـ دستور العلماءِ ح ۲ ـ ص ۱۲٦

ذهن – ذهن قوۀایست متعلق به نفس ناطقه ومعدبرای اکستاب علوم میباشد قطب الدین میگوید وذهن قوتی استنفس را معدا کتساب آراءِ [1]

ابوبرکات درمورد ادراك ذهنی وآثار وخصوصیات آن بیان مفصلی دارد که خلاصهٔ آن از این قرار است .

انسان از قبل نفس خود باموری آگاه شده وآنها را درمیابد و صوری از محسوسات در ذهن او مجسم میشود بنحویکه پس ازغیبت عین اشیاءِ صورآنها باقی میماندوبوسیلهٔ ذهن خود اشیارا چنان میبیند کهبواسطهٔ چشمخود ومیشنودچنانکه بوسیله گوش خودو میبوید چنانکه بواسطهٔ بینی خود ومیچشد چنانکه بوسیله زبان خود و لمس میکند نه بواسطهٔ آلات لمس وازاین جهت است که گاه صورمدرکهٔ بواسطهٔ ذهن را باعین امور محسوسه اشتباه میکند چنانکه کسی خواب بیند اشیائی را ودرآن حال گمان کند که عین آن اشیارادیده است وباخود آنها تماس پیدا کرده ومواجه شده است

۱ ـ درة التاج ص ٨٥

ر

ربط ـ نسبت میاندوامری که یکی موضوع ودیگریمحمول باشد ربط میگویند که موجب بستگی میانآندوامر میشود چنانکه گفته شود جسمسفیداست کهسفیدینسبت داده شدهاست بهجسم وهمان نسبت سفیدیرا بجسم ربط میگویند وآنچه سبباین نسبت شدهاست رابط مینامند .

یکیازمسائل مهم فلسفی مسئله چگونگی و کیفیت ربط حوادث بقدیم میباشد که مورد بحث واختلاف فلاسفه قرارگرفتهاست ویکیازمعضلات مسائل فلسفی بـه حساب آمدهاست .

این اشکال براین مبنی است که باتوجه باینکه میان علت ومعلول سنخیت کامل شرط است چگونه حوادث متغیرۀ متجدده که درمعرض کون وفساد وفنا وزوالاند معلول ذات ازلی وابدی میتوانند باشند واصل دیگریکه این اشکال راسختتر کردهاست توحید میان علت ومعلولاست باین معنی که از واحد من جمیعالجهات نتواند جز معلول واحد صادرشود .

درهرحال برمبنای اصل اول اشکال ربط حادث بقدیم پیش آمده است وبرمبنای اصل دوم کیفیت صدور متکثرات ازذات واحد پیش آمده است .

درمورد اشکال اول که اکنون مورد نظر است فلاسفه هریك راهیرابرگزیدهاند بعضی حرکت دوریه فلکی رارابط میان قدیم وحادث داشتهاند .[1]

١ ـ فالحکماء قائلة حرکة دوریة فلکیة تجددت نسبتهاوذاتهاای ذاتالحرکةثبتاذقالو فی کلحرکة امر واحد بسیط مستمر و هوالتوسط بینالمبدء والمنتهی راسملامرممتد*

درهرحال گفته‌اند که بحسب‌اتصال وثباتش درمتن دهرمستند بثابت‌است و برحسب وجود سریانی وغیرقاربودن‌اش‌منتسب به‌حوادث زمانی‌است وبعبارت دیگر گویند حوادث کلا مستند بحرکات دوریهٔ فلك الافلاك بوده و حرکت برای آن ذاتی و مستند بذات است و ذاتی «لایعلل» و برای حرکت فلك دو نسبت هست یکی نسبت بذات یعنی ذات حرکت که ثابت ومستمراست و حرکت‌بمعنای توسط است که راسم امرممتدی‌است که‌حرکت بمعنای قطع باشد*

حرکت بمعنای توسط امری است ثابت ودائم باعتبار ذاتش وتجددوسیلان او به نسبت و اعتبارش بحدومفروضه است درمافیه الحرکت .

صدراازراه حرکت جرهری حوداث رابقدیم مرتبط میسازد ومیگوید تمام طبایع متجددهٔ متغیره مستند بحرکت درطبیعت اند وحرکت در طبیعت و جوهر اشیاء بذات خود است یعنی‌ذاتی جوهر است : [1]

شیخ اشراق میگوید حرکت از لوازم ماهیت است ومجعول بالعرض است وآنچه‌مجعول بالذات است خود ماهیت است نه حرکت و تجدد آن

رب النوع ـ اشراقیان میگویند هر نوعی از افلاك و کواکب وبسائط عنصریه ومرکبات واشباح مجرده ربی دارند که عقل مدبرآن نوع است واواست غاذی و منمی و مولد ورب اشجار را«مرداد» ورب آتش را«اردی بهشت» و رب‌ارضی را«اسفندارمذ»مینامند رجوع شود بکلمهٔ ارباب اصنام .

* هوالحرکة‌بمعنی القطع فذالك التوسط امر ثابت دائم باعتبار ذاته انماالتجدد باعتبار نسبته الی الحدود المفروضة فیمافیه الحرکة فالحرکة من حیث الذات اعنی ذالك الامر السیط المحفوظ فی تلك الحدود مستند الی المبدء الثابت و باعتبار نسبتها المتجددة یستندالیها الحوادث المتجددة- شرح منظومه ص ١٨٧ ـ

١ ـ بناء علی ما حققه من الحرکة الجوهریة والتجددالذاتی فی الطبیعة انه یلزم الانتهاء الی الحادث مهیة و حقیقته عین الحدوث و التجدد کالحرکة او المتحرك بنفسه‌کالطبیعة المتجددة بذاتها ـ شرح منظومه١٨٨

صدرا گوید کلمهٔ رب النوع را حکماء قدیم مانند انباذ قلس و هرمس و فیثا عورس بکار برده‌اند ورب صنم‌هم نامیده شده است . ١

رب طلسم ارض ـ مراد از اصطلاح رب طلسم ارض رب النوع زمین است که حکماء فرس‌بنام اسنفدار مذنامیده‌اند.

رخش ـ کلمهٔ رخش لغت پهلوی است وبمعنای آفتاب است و در اصطلاح حکمت اشراق نام طلسم شهریور استو شهریور نام بزرگترین انوار عرضیه است ورب النوع آنهااست .

رسخ ـ درکلمهٔ تناسخ بیان شد که‌انتقال نفوس رااز‌بدن‌انسانی‌به جمادات رسخ میگویند .

رسم ـ کلمهٔ رسم درلغت بمعنای اثر است و درعرف منطقیان عبارت از ممیز عرضی‌است.

رسم تام مرکب از جنس قریب و عرض خاص استو رسم ناقص مرکب از جنس بعید و وعرض است ویا مجموع چند عرضی است که‌فی‌الجمله موجب‌امتیاز معرف ازماعدا باشد.

رعد ـ رعد عبارت ازصوت شدیدی است که دراثر انشقاق وانخراق ابر حاصل میشود بدین طریق که دخان مخلوط باابخاربعد از صعود کافی بخار آن‌تبدیل بابر شده و دخان آن میان ابرها محبوس میگرددوقسمتی ازآن‌که حرارتش هنوز باقی‌است متوجه بطرف علو میگردد یعنی متصاعد میشودو قسمت‌دیگرآن که حرارتش زائل شده‌است قهراً متوجه بپائین شده ودر نتیجهٔ این کش‌مکش برخوردی‌حاصل میشود که سبب انخراق و تولید برق وصاعقه و صوت شدید میگردد [2]ـ

روح ـ یکی ازمسائل مهم فلسفی که سالها وقرنهااست برروی آن‌بحث وفحص شده حقیقت روح است که هریك از فلاسفه تعریف خاصی ونظر مخصوصی‌درمورد ماهیت

١ ـ اسفار ج٢ ص ١٢٩

١ ـ دستور العلماء ج ٢ ـ ص ١٣٨ ـ شفا ج ١ ـ ص ٢٧٢ ـ فقد قال قال القدماء ان البرق هو نار تشتعل‌فی‌السحاب والرعد صوت انطفائها فیه ـ المعتبر ابو البرکات ص٢٢٠

روح اظهار کرده‌اند .

مسئله وجودروح‌چون تقریباً مفروغ عنه بوده‌است کمتر موردبحث واقع شده است تابیان حقیقت آن . شیخ الرئیس‌دررسالهٔ‌معراجیهٔ خودمیگوید مراد ازروان نفس‌ناطقه است واز جان روح حیوانی .

روح حیوانی‌جرم لطیف بخاری است که بواسطهٔ عروق منتشره‌درتمام اعضاء بدن حیوان است ودائم التبدل و تحلیل است :

شیخ اشراق گوید روح حیوانی عبارت از بخارلطیف شفافی است که منبع‌آن تجویف‌چپ قلب است وواسطهٔ تدبیر نور اسفهبد است .[1]

روح انسانی امر لطیفی است که مستند عالمیت و مدرکیت انسان است و راکب و متعلق بروح حیوانی است ونازل از عالم امر است وحقیقت و کنه آن معلوم نیست .

کاهی ازکلمهٔ روح انسانی نفس ناطقه رااراده میکنند و گویند امری است نازل ازعالم امر الهی وبلحاظ مدرکیت عقل مینامند .[2]

١ ـ انالروح العلوی السماوی من عالم الامر والروح الحیوانی البشری من عالم الخلق وهو محل الروح العلوی ومورده و اما الروح الحیوانی جسمانی لطیف حامل لقوة الحس والحرکة وهذاالروح‌لسائر الحیوانات‌و منه یفیض‌قوی الحواس ..و سکن روح العلوی الی الروح الحیوانی و صیره نفساً ویتکون من سکون الروح الی النفس و القلب و اعنی بهذ القلب اللطیفة التی محلها المضغة اللحمیة فاالمضغة اللحمیة من عالم الخلق و هذااللطیفة من عالم الامر ـ اسفار ج ٤ ص٧٨

٢ ـ ان النفس لایتصرف فی الاعضاء الکثیفة العنصریة الا بتوسط مناسب و ذالك الوسط هوالجسم اللطیف النورانی المسمی بالروح النافذ فی الاعضاء بواسطة الاعصاب الدماغیة ـ اسفار ج ٤ ـ ص ١١٥ـ فاعلم ان جوهر النفس لکونه من سنخ الملکوت وعالم الضیاء المحض العقلی لایتصرف فی البدن الملکثیف المظلم‌العنصری بحیث یحصل منهانوع‌طبیعی وحدانی الابمتوسط والمتوسط بینها وبین البدن الکثیف هو الجوهر اللطیف المسمی بالروح عند الاطباء ـ اسفار ج٤ ـص١١٦ *

روح اعظم ـ روح انسانی را از جهت آنکه مظهر ذات حق تعالی است روح اعظم میگویند .

روح حیوانی ـ رجوع شودبکلمهٔ روح .

روحیون ـ کسانیکه قواعد طبیعی راکه حاکم برماده است‌برای توجیه‌وتفسیر وکشف رموز آفرینش کافی ندانسته وحقیقت غیر مادی ونامرئی راناظم ومدبربرماده‌و جهان وجود میدانند روحیون مینامند در مقابل طبیعیون که تمام حوادث و موجودات عالم آفرینش وکائنات رامستند بقواعد طبیعی میدانستند و حقیقتی غیر از ماده قائل نبودند .

حکما ازهمان زمان قدیم بردودسته شده‌اند یکدسته محسوسات‌یعنی امور مادی وجسمانی راحقیقت میدانستند ویکدستهٔ دیگر معقولات راحقیقت وامور واقعی متأصل به حساب‌می‌آوردندخواه برای محسوسات هم حقیقت و تأصلی قائل باشند مانند مشائیان یانه مانند افلاطون دسته اول رامادی ودستهٔ دوم راروحی مینامند .

در اوائل قرن نوزدهم نیز این دو نظریهٔ فلسفی درمیان فلاسفه اروپا رواج پیدا کرده وگروهی پیرو نظریهٔ مادی مذهب وگروهی دیگر نظریهٔ روحی مذهبان‌راتأیید وپذیرفتند .

پیروان مذهب روحی که خود تحولی درمذهب روحی قدیم پدید آورده‌اند گویند موجودات همه دارای روح‌اند وارواح جزئی‌رااز اجزاء یك روح کلی میدانندوازاین‌جهت آنان را وحدت روحی میدانند کرهٔ زمین و همچنین کرات دیگر را دارای نفس میدانستند .

پیروان مذهب مادی گویند تمام اشیاء وکائنات عالم وحتی احساسات و عواطف

*دستور العلماء ج ٢ ص١٤٤ـ تعریفات ـ ص ٧٧ـ النور الاسفهبد لا یتصرف فی‌البرزخ الابتوسط مناسبة ما وهی ماله ای للنورالاسفهبد مع الجوهر اللطیف الذی سموه الروح ای الحیوانی وهوبخار لطیف شفاف یحدث من لطافته الاخلاط و خلاصتها علی النسبة الفاضله المخصوصة ومنبعه التجویف الاسیرمن القلب ـ شرح حکمت الاشراق ص ٤٤

وغیره مظاهر ماده‌اند وجوهر مستقلی بنام روح موجود نیست این دسته را وحدت مادی هم نامیده‌اند .

در این میان مذهب دیگری خود نمائی کرده است بنام مذهب ثنویت که‌هم برای ماده حقیقت واصالت قائل بوده وهم‌برای روح وجوهر مجردعقلی .[1]

روح‌القدس ـ آنچه را فلاسفه جوهر عقلی نامیده‌اند الهیون « روح‌القدس » مینامند .بعضی‌میگویند که‌افلاطون‌جوهرعقلی‌راروح‌القدس نامیده‌است

در قرآن مجید نیز کلمهٔ روح‌القدس بکاربرده شده‌است

در هرحال در کلمات فلاسفهٔ عرفان مشرب‌از «عقل» تعبیر به «روح القدس » شده‌است .

درزبان متشرعین ازعقل اول تعبیر به جبرئیل گردیده‌است :[2]

روح‌الممات ـ جوهری که باخروج آن موجود زنده فانی شده ومیمیرد روح ممات مینامند در مقابل روح حیات که بوسیلهٔ آن اکل‌وشرب وحس وحرکت انجام میشود ودر محل خود بیان شد که فلاسفه برای روح مراحلی قائل و بلکه‌ارواح متعددهٔ قائل‌اند که از جمله همان جرم لطیف بخاری باشد وهمان‌روح است که منشاحرکت و حس است ودرنتیجهٔ حرکات وجنبش‌های حیوانی است وحیات و ممات حیوان بستگی بآن دارد وازاین جهت‌هم روح حیوات است وهم روح ممات ازآن‌رو که باوجود آن حیوات برقرار است وبارفتن آن مرگ وفنا وتلاشی بدن .[3]

۱ ـ سیرحکمت دراروپا جلد سوم ص ۲۴۱ ـ ۲۷۱

۲ ـ قرآن مجید سورهٔ بقره آیهٔ ۸۶

۳ ـ قال‌ابوسعیدالقرشی‌الروح روحان روح الحیواة وروح الممات فاذا جتمعتاعقل‌الجسم وروح‌الممات هی‌التی اذا خرجت من‌الجسد یصیرالحی میتاً وروح الحیواة ما به مجاری الانفاس وقوة‌الاکل‌والشرب و غیرهما
اسفار ج۴ص۷۹

ز

زاهد ـ شیخ‌الرئیس در کتاب اشارات میگوید کسی که از دنیا و متاع آن رو گرداند زاهد باشد و کسی که مواظب برانجام عبادات باشد وتمام اوقات خودرامصروف عبادت حق کند عابد میباشد و کسی که مستشرق بانوار حق تعالی‌است عارف‌است.

زلزله ـ زلزله‌یعنی زمین‌لرزه وسبب‌آن ازنظر قدما بخار محتبس‌درزمین‌است که چون مقدار زیادی بخار درقشرزمین جمع گرددبطوریکه‌زمین گنجایش نگهداری ودفع آنرا نداشته باشد انفجاری حاصل میشودوهرگاه آن بخاربنحوی غلیظ‌باشدکه نفوذآن درمجاری زمین ممکن نباشد ویا آن قسمت از زمین مسامات لازم جهت دفع آن بخارها نداشته باشد زلزله حادث میگردد .

زمان ـ زمان نزد متکلمان امری است متجدد و معلوم که اندازه گرفته میشود بوسیله آن امر متجدد موهومی چنانکه گفته شود مثلا موقع طلوع آفتاب در منزل تورا خواهم دید که طلوع آفتاب معلوم وآمدن او موهوم است وازاقتران‌آن باآن امر معلوم رفع ابهام میگردد درمیان حکمادر تعریف ماهیت‌وحقیقت‌زمان‌اختلاف است‌جمهورحکما عقیدهٔ ارسطو را پذیرفته‌اند که گویند زمان‌مقدارحرکت فلك‌الافلاك است‌نظریات‌مختلف در موردزمان بقرار زیراست .

الف ـ بعضی گفته‌اند زمان امری است موهوم یعنی موجود بوجود و همی است

ب ـ بعضی دیگر ازفلاسفه بطور مطلق منکروجودزمان شده‌اند .

ج ـ عدهٔ گویند زمان عبارت ازفلك الافلاك است.

د ـ عدهٔ دیگر گویندزمان عبارت ازحرکت است.

ه ـ بعضی گفته‌اند زمان عبارت از آنات متتالیه است

و ـ مشاهیر فلاسفه گویند زمان مقدارحرکت بوده وموجودی‌است غیرقارالوجود ومتقوم‌بحرکت وحرکت‌حامل آن است.

ز ـ بعضی گفته‌اند زمان امری است مادی و موجود در ماده بواسطهٔ حرکت و از لحاظ وجودی ضعیف ترازحرکت است .

کسانیکه گفته اند زمان عبارت‌از آنات‌متتالیه‌است‌چون«آن» طرف وواسطه است وطرف امری‌است عدمی نتیجه‌این میشود که‌زمان‌امری‌است‌غیر موجود بالذات .

بعضی ازمتکلمان‌قائل بنوعی‌دیگراززمان‌شده‌وبرای تصویر آن گفته‌اند که میان موجودات عالم وحق تعالی فاصلهٔ هست بحکم آنکه«کان‌الله ولم یکن معه شیء »واین فاصلهٔ میان ذات حق وموجودات دیگر زمان متوهم است و این امرغیر اززمانی‌است که مقدارحرکت است وآن زمان متوهم راکه فاصلهٔ میان ذات خدا وموجودات عالم است وعاء عالم قرار داده وجهان راحادث بحدوث زمانی متوهم پنداشته اند .

ح ـ میرداماد‌میگوید نسبت‌متغیر بمتغیرزمان‌است که‌وعاء متجددات‌وسیالات‌است‌و معلول دهراست ودهربنوبهٔ خود معلول سرمداست .

ط ـ ابوالبرکات میگوید زمان مقدار وجود است وبلکه نفس وجوداست .

ی ـ صدرا میگوید زمان مقدار حرکت سیلانی‌درجواهراست وبعبارت دیگرمقدار طبیعت‌متجددهٔ سیاله‌است.

ک ـ بعضی گفته اند زمان ذات واجب الوجوداست .

چنانکه بیان شد اکثر حکماء زمان را مقدار حرکت فلك الافلاك میدانند و متکلمان مقداروهوم دانسته اند.[1]

ارسطوزمان را مقیاس‌حرکت میداند وگوید اگرحرکتی نمیبودزمانی‌نبود ونیز گوید

۱ ـ تعریفات ص۷۷ ـ شفا ج ۱ ـ ص۱۰۵ ـ ۷۸ ـ٤۸ اسفارج ۱ ـ ۲٤۹ ـ ۷۲ ـ ۱٤۱ قبسات ص ۷٤ ـ شرح آملی برشرح منظومه ص ۱۵۲

که عقل مقیاس زمان است واگر انسانی نبود که احساس زمان کند زمانی نبود .[1]

عدهٔ ازفلاسفه اروپا گویند که زمان ومکان دوامری هستند که درذهن ازوجدان هیچ‌حادثهٔ منفك نمیشوند وجزء ذهن انسان‌اند وازخود وجودی ندارند چنانکه‌همهٔ‌چیزها در زمان و مکان دیده میشوند واما زمان ومکان خوشان دیده نمیشوند و ذهن آنهاراازخودمیسازد وضمیمهٔ تأثیرات خارجی‌میکند.[2]

بر کسون گوید بزمان بدوقسم میتوان نظر کرد یکی تطبیق آن با مقدار و یکی دیگر بادراك آن در نفس اول کمیت است و دومی کیفیت باین معنی که هرگاه زمان را مثلا درمدت یك شبانه روز درنظر گیریم‌چه‌میکنیم‌جز آنکه‌بذهن میاوریم که خورشیدازمشرق دمیده وفضای آسمان‌راپیموده ودر مغرب فرورفته‌است و دو باره ازمشرق سردرآورده است واگردرست دقت شود این نیست‌مگر مقارنهٔ خورشید بانقاط مختلف‌فضایعنی تصور بعدی معین واز این نظر است که زمان یك شبانه روز را کمیت میدانیم لکن اگر چشم خود را به بندیم و ذهن را از جمیع‌امور مادی خالی کنیم‌وبدرون‌نفس‌رجوع نمائیم‌آنچه‌درآن‌حال ادراك‌میکنیم‌حقیقت‌زمان‌است وآن‌خودآگاهی‌است که کیفیت‌است‌واستمرارمحض‌است .[3]

قطب الدین میگوید ماهیت زمان آن است که اومقدارحرکت است [4]

علامه حلی میگوید زمان مقدارحرکت‌است .وچنانکه اشارهشد صدرا گوید زمان میزان و مقیاس متحرکات است ازجهت آنکه متحرکات اند و کسانیکه گفته‌اند زمان مقدار وجودوبلکه خودوجود است سخت در اشتباه اند[5]

۱ ـ قصته الفلسفة الیونانیةص ۲٤٦

۲ ـ قصته الفلسفة الحدیثة جلد اول ص٥٦٤ ـ ۲۸۰

۱ ـ سیرحکمت دراروپا جلد سوم ص ۲۸۸

۲ ـ درةالتاج بخش سوم ص ٦۱

۳ ـ اقول الزمان هـو مقدار الحرکة ـ شرح حکمة العین ص ۱۷۱ ـ الزمان میـزان الحرکةومقیاس المتحرکات من حیث هو متحرکات ولیس کماظنه انه مقدار الـوجـود ـ رسائل ملاصدرا ص۳۰٤ ـ

حاجی سبزواری گوید زمان مقدار حرکت قطعی است و لکن مشهور این است که مقدار تجدد وضعی فلکی است وتحقیق این است که مقدار تجددد طبیعت فلکی است بنا بر حرکت جوهری .[1]



۱ ـ الزمان کان مقدار الحرکة القطعیة ولکن المشهور مقدار التجدد الوضعی الفلکی وفی التحقیق مقدار التجدد الطبیعیة الفلکیة بناء علی الحرکة الجوهریة ـ شرح منظومه سبزواری ص۲۵۲

س

سالك ـ کسی را میگویند که مقامات معنوی را با حال خود طی کنده نه با علم خود.

سبب ـ سبب وعلت درفلسفه مترادف اند چنانکه گویند وجود سبب موجب وجود مسبب است وعدم آن کاشف ازعدم سبب وهمین تفسیر رادرباره علت میکنند رجوع شود به کلمهٔ علت .

سبب اول ـ مرادازسبب اول بطورمطلق ذات خدا است که علت اولی وعلت العلل میگویند .

سبب غائی ـ مراد ازسبب غائی علت غائی است رجوع شود به کلمهٔ علت .

سبق ـ سبق بمعنای پیش وجلو وگذشته ومرادف با تقدم است .

اقسام سبق بنا بر مشهور پنج است ولکن بعضی از فلاسفه اقسام دیگری بدان افزوده‌اند

الف ـ سبق زمانی که میرداماد سبق انفکاکی میگوید این نوع سبق مربوط بزمانیات است که سابق بالاحق آن جمع نمیشوند مانندحادث دیروز باحادث امروز .

ب ـ سبق بتجوهر که عبارت ازتقدم علل قوام ومقومهٔ شیء برآن باشد که برآن سبق بماهیت هم اطلاق شده است مانند تقدم جنس وفصل برنوع خود .

ج ـ سبق سرمدی که عبارت ازتقدم ذات وصفات واسماء حق تعالی برممکنات و عالم وجود که سبق مطلق وغیر متکمم هم گفته اندمیباشد .

د ـ سبق به طبع که عبارت ازسبق علت ناقصه وتقدم آن برمعلول است مانند تقدم واحد براثنین

ه ـ سبق علی یابالعلیت که‌عبارت ازتقدم‌علت تامه برمعلول است که‌تقدم « بالرتبة العقلی» هم گفته‌اند

و ـ سبق مکانی یاسبق بالمکان که عبارت از تقدم جسی باشد مانند تقدم صـدر مجلس‌برذیل آن بر این نوع سبق تقدم «بالرتبةالحسی» هم گفته‌اند .

ز ـ سبق برتبت کـه تقدم‌معنوی باشد مانند تقدم‌فاضل‌برمفضول که‌سبق«بالشرف» هم میگویند .

ح ـ سبق دهری یا سبق بالدهر که عبارت ازتقدم مفارقات و زمان برحوادث و زمانیات بنحو سبق انفکاکی طولی باشد در مقابل سبق انفکاکی‌عرضی که سبق بالزمان است [1]

سبیل صدیقین ـ سبیل صدیقین همان برهان‌توحیداست که ازوجود اثبات‌وجود خدا میکنند وازصفات بذات وازافعال بصفات میرسند .

صدرا گوید این قاعده باطریقهٔ اشراقیان که مبنی برقاعدهٔ نور است بریك مـأخذ است [2]

افلاطون نیز ازنظام وجود اثبات وجود وذات مطلق کرده است وخلاصهٔ بیان او این‌است .

هرگاه درنظام وجود نظرافکنیم درمیابیم که موجودات بطور منظم بعللی منتهی

١ ـ السبق‌منه زمانیاً کشف وهذمن‌اقسام‌السبق‌هوالسبق الانفکاکی فی‌الوجود سواء کان السـابق واللاحق غیر مجتمعین‌بالذات کالازمنةاوبالعرض کالزمانیات . السبق بالرتبةای بالترتیب السبق‌بالشرف کتقدم‌الفاضل‌علی‌المفضول السبق‌بالطبع‌وهوتقدم‌العلة الناقصةعلی المعلول‌السبق بالعلیة وهوتقدم‌العلةالتامة علی‌المعلول‌السبق‌بالماهیةوالتجوهرو هو تقـدم العلل‌القوام‌علی‌المعلول کتقدم‌الجنس والفصل علی‌النوع‌السبق‌بالدهروالسبق حالکونه‌فکیاً کالزمانی ولکن‌انفکاکه‌یجییء طولیاً لاعرضیاًسمی‌دهریاً .

شرح منظومه ص ٨٣

٢ ـ اسفارج ٣ ـ ص ٣

میشوند که بعضی بعید وبرسی ابعداند وناچار درجائی توقف‌میکنیم که دررأس نظام‌وجود قرار گرفته است این دلیل‌را افلاطون‌وپیروان او دلیل کهنی‌نامیده‌اندوظاهراًعمین‌برهان است که مأخذ ومنشأ برهان صدیقان قرار گرفته‌است و آنچه مسلم‌است از این برهـان استفاده شده‌است [1]

سجل کون ـ کلمهٔ سجل‌درلغت بمعنای توقیع‌است‌وجملهٔ‌سجل کون‌دراصطلاح فلاسفه بمعنای صور جزئی عینی‌است که منطبع درمواد کونیه است وبالجمله عالم حوادث وزمانیات است [2]

سداخصر ـ برهان سداخصر برهانی‌است که جهت ابطال‌تسلسل اقامه شده است ماحصل بیان‌آن‌اینکه .

هریك ازعلل غیر متناهی مفروض موجود نخواهندشد مگرآنکه قبل‌ازآنها علتی موجبه باشد که‌آنرا ایجاب کند واین حکم واحد واحد درتمام سلسله‌جـاری است پس مجموع سلسله هم موجود نخواهند شد مگرآنکهٔ قبل ازآنها علت موجبهٔ‌باشد که داخل درسلسله نباشد والا خودآن نیزموجود نشود مگر بواحد قبلی دیگر و بالجمله ناچاریم ازتوقف برامری که علت‌العلل باشد .

سر ـ سر دراصطلاح‌عرفا لطیفه‌ایست مودع درقلب که محل شهود است چنانکه روح محل محبت وقلب محل معرفت است [3]

سرمد ـ سرمد وسرمدی عبارت ازموجودی‌است که اول و آخرنداشته باشدیعنی «بلااول‌ولااخر» باشد.

سطح ـ امری که طولا وعرضاً قابل‌انقسام باشد سطح میگویند سطح محـدب یعنی سطح روئین جسم سطح مقعر یعنی سطح زیرین‌جسم .

١ ـ المدخل‌الی‌الفلسفه ص ٢٤١

٢ ـ ای‌الصور الجزئیة العینیة المنطبعةفی الموادالکونیة

شرح منظومه ص ١٤٨ـ١٧٢ ـ اسفار ج ١ ـ ٢٤١ ـ

٣ ـ دستورالعلماء ج ٢ ـ ص ١٦٧

سفسطه ـ قیاس سفسطی بقیاسی میگویند که مرکب ازمقدمات وهمی باشد وآن یکی ازصناعات خمس است رجوع شود به کلمهٔ صناعات خمس .

سکون ـ سکون یعنی عدم‌الحرکت درمحلی که شأن آن متحرك بودن است وبنا براین تعریف مجردات نه متحرك‌اند نه‌ساکن زیرا شأن آنها متحرك بودن نیست یعنی شأنیت متحرك بودن راندارند که سکون دربارهٔ آنها درست‌باشد.

تقابل میان سکون وحرکت تقابل عدم وملکه‌است .

متکلمان گویند سکون عبارت ازاستقرار درزمان است که حرکت در آن واقع میشود بنابراین تعریف سکون ضدحرکت است‌شیخ‌الرئیس گوید :

سکون عبارت ازعدم الحرکت است در امری که دارای استعداد حرکت باشد .

بعضی میگویند سکون عبارت ازدو کون در دوزمان دریك‌مکان است ویا کون درآن دوم درمکان اول وحرکت مقابل آن میباشد یعنی کون دوم درآن دوم درمکان دوم راحرکت مینامند.[1]

سلب ـ کلمهٔ سلب مرادف بانفی ومقابل باایجاب است .

سلب بسیط ـ درصورتی سلب رابسیط مینامند کهحرف‌سلب وارد برنسبت‌حکمیه باشد ودراین‌صورت حکم‌احتیاجی بمطابق ومصداق وموضوع نداردیعنی‌وجودمطابق برای آن ضروری نیست زیرا ممکن‌است سالبه بانتفاء موضوع باشد .

سلب‌عدولی ـ درصورتی سلب راسلب عدولی‌مینامند که حرف سلب جزءموضوع یا محمول باشد .

سماویات ـ یعنی افلاك وکواکب کلمهٔ سماءرا گاه‌اطلاق میکنندبرفلك‌الافلاك

۱ ـ دستورالعلماء ج ۲ ص ۱۷٤
شفاج ۱ ـ ص ۱۹۰ ـ ٦٤ ـ ٤٨ اسفارج ۱ ـ ص٤٨
اما السکون فهوعدم‌الحرکه عما من شأنه ان یتحرك
شرح ملاصدرا برهدایهٔ میبدی

«سطح فلك‌الافلاك»[1]

سمع ـ سمع قوهٔ‌ایست مفروش درعصبی که بر سطح باطن صماخ است که‌وسیله ادراك اصوات است[2]

سمع‌الکیان ـ فن طبیعی فلسفه را «سمع‌الکیان» نامیده‌اند ازآن جهت که اول چیزی‌است که‌ازکون آموخته شده‌وبگوش‌میرسد .

سمك ـ کلمه سمك درعبارات فلاسفه بمعنای عائق ومانع آمده است و بر اجسام طبیعی نیزاطلاق شده‌است و بر قیودات مادی و علائق جسمانی اسماك اطلاق شده است .

سهو ـ سهوعبارت از زوال صورعلمیه است‌ازنفس بنحویکه بدون‌زحمت‌اکتساب جدید با توجه مختصری مجدداً حاضر درذهن شود وآن حالت متوسط میان‌ادراك‌ونسیان است زیرا درنسیان صورعلمی‌ازخزانهٔ‌مربوط هم برطرف شده‌ومحو میگردد ولکن‌درمورد سهوچنین نیست یعنی صورعلمی‌در خزانهٔ مربوطه باقی است نهایت از صحنهٔ روشن ذهن پنهان میشود .

سیاست مدینه ـ علم‌بمصالح‌جماعتی‌را که‌درشهری‌اجتماع کرده‌اندبرمبنای‌تعاون بقاء نوع وترفیه زندگی افراد علم‌سیاست مدینه مینامند وآن خود بردوقسم است یکی آنچه متعلق بملك وسلطنت‌است که‌علم سیاست نامند ودیگر آنچه‌متعلق‌بشرایع‌آسمانی‌و واحکام‌الهی‌ودستورات‌انبیاء واولیاءاست که علم نوامیس‌مینامند[3]

سیالات ـ موجوداتیکه مانند حرکات واصوات وزمان‌اند که همواره‌هرجزئی‌از آنها محفوف بدوعدم‌است و درسکون وآرامش نیستند سیالات مینامند.[4]

۱ ـ شفا ج ۱ ـ ص ۱٦٤ ـ اسفارج ۱ ـ ۱۸۵
۲ وهی‌قوة رتبت فی‌العصب‌المفروش علی‌سطح باطن‌الصماخ هی مشعرالاصوات‌بتوسط‌الهواء
شرح‌حکمة‌الاشراق‌ص ٤٥۳
۳ ـ دستورالعلماءج۳ـص۱۹٤ـاسفار ج۱ـ۱۸۵شفاج۱ـ۱٦٤ـ تعریفات سیدشریف‌ص۸۲
٤ ـ شرح‌منظومه‌ص ۸۰

ش

شر – کلمهٔ شردر فلسفه درمواردی چند بکار برده شده‌است‌ازجمله درمورد وجود وعدم باین مناسبت که فلاسفه اعدام وعدمیات را شرورنامیده وآنچه وجودوموجود است خیرمینامند جنبهٔ‌بلقوه اشیارا ازجهت وجهٔ عدمی که دارندشر نامیده‌اند وبالجمله بر عدم وعدم فعلیت و کمال اطلاق شرشده‌است و گویندعدم شر محض ووجودخیرمحض‌است علامهٔ حلی‌در شرح خود بر تجرید گویدهر امری که مترتب باشد برآن آثار وجودی‌خیر است وهر گاه مترتب باشد برآن اثار عدمی شر است .

فلاسفه اشیار را از این جهت بر پنج قسم کرده

الف ـ اشیائیکه شر محض اند وآن عدمیات ویا اشیائی که منتهی باعدام ویا آثار آنهاعدم‌محض‌است‌میباشد.

ب ـ اشیائیکه خیر محض‌اند و آنها موجوداتی هستند که خود موجـود بـوده و آثاریکه مترتب برآنها است وجودی باشند ومنتهی باعدام نشوند

ج ـ اشیائیکه شر آنها زیادتراست‌وآنها اشیاء وموجداتی میباشد که‌ازجهتی‌عدمی ویا برآنها اعدام‌مترتب میشود وازجهتی وجودی‌بوده وآثاروجودی کمتری برآنها مترتب است

د ـ اشیائیکه خیرآنها زیادتراست وآنها اشیائی هستند که آثار وجودی آنها بر عدمی آنها فزونی دارد

هـ ـ اشیائیکه خیروشرآنها مساوی است وآنها اشیائی هستند که آثار وجودی و

عدمی آنها هیچیك بردیگری فزونی‌ندارند .

شرح اسم – تعریف به شرح اسم عبارت از تفسیر وتشریح‌معنای‌لفظ وتبدیل معنای لغتی بلغت دیگراست و بعبارت دیگر مطلوب در تعریف شرح اسمی بیان معنای اسم‌شیء است.

ابوالبرکات درمقام بیان وجوه استفاده‌اکتسابیات‌ازمعارف گوید .

بعضی ازالفاظ‌جهت تنبه وشناسائی معانی که‌آن الفاظ موضوع برای آنها است بکار برده میشود ازآن جهت که الفاظ خود مقصود بالذات‌نیستندوبعبارت دیگر‌الفاظ راجهت‌افادهٔ معنای خاص بکار میبرند وبعضی ازلفاظ ازاین‌جهت درمقام‌تعریفات بکاربرده میشود که موضوع برای معانی خاص هستند که الفاظ دیگری نیز جهت افاده آن معانی وضع شده وغرض ازبکاربردن این الفاظ اعرف بودن آنهااست‌یعنی چون استعمال‌آنها زیادتر است لذا مأنوس تراند و بنا بر این بوسیلهٔ الفـاظ مأنوس ومعروف ترالفاظ نامأنوس راتعریف مینمایندومراد از تعریف لفظی هم همین‌است وبعضی‌ازالفاظ ازآن جهت در تعریفات‌بکار برده میشوند که الفاظ دیگری شناخته شوند و غرض ومراد ازآنها معلوم گردد واین در موردی‌است که‌آن الفاظ‌دارای معانی‌متعدد باشند و ازاین جهت ایجاب‌میکند که بوسیلهٔ الفاظ‌دیگری معانی منظور ومراد ازآنها معلوم شود [1]

حاجی سبزواری دربیان اقسام سئولات گوید

بواسطه «ما» شارحه خواسته میشودشرح مفهوم لفظ و این‌نخستین سئوالی‌است که درمقام شناسائی ومعارف‌میشود زیرا مادام که معنی وشرح‌مفهوم لفظی معلوم نشودچگونه‌میتوان ازماهیت وحقیقت ودرنتیجه وجود وآثار وعوارض وذاتیات آن مطلع شد .[2]

شرط – شرط عبارت‌ازچیزی‌است که‌ازعدم‌آن عدم مشروط لازم‌آید وازوجودش وجودمشروط لازم نیاید درفلسفه علل معده‌رامیتوان از شروط دانست .

شعر – قیاس شعری نزد منطقیان قیاسی راگویند که مرکب‌ازمقدمات خیالی

۱ـ المعتبر ج ۱ـ ٤٦

۲ ـ شرح منظومهٔ سبزواری ص۴۱

باشد ونتیجهٔ چنین قیاسی انبساط وانقباض نفس وترهیب و ترغیب است . [1]
لفظ یونانی شعر منطقی نیطوریقی یا نیطوریقا میباشد که در عربی به شعر ترجمه شده است یکی ازشرائط شعر این است که مقدمات آن ازمتخیلات باشد و بواسطهٔ بکاربردن الفاظی خاص و تعبیراتی مخصوص که برمبنای تخیلات است زشت را زیبا وزیبا را زشت خوب را بدو بدرا خوب نماید اعم از آنکه با استعمال سخن منظوم باشد یا منثور
حاجی سبزواری میگوید قیاس شعری قیاسی است که مقدمات آن از امور تخیلیه باشد و بعضی از شعریات مؤثرتر از خطابیات است وفائدهٔ آن ترغیب و ترهیب است گرچه بامور کاذبه هم باشد

شعور – شعور بمعنای اطلاع و آگاهی است قطب الدین گوید چون ادراك بدون استنباط باشد آنرا شعور خوانند و چون وقوف باشد بر حصول تمام معنی حاصل شده آنرا تصور مینامند [2]

شعور بسیط – رجوع شود به کلمهٔ ادراك بسیط .

شفاف – شفاف یعنی بی رنگ جسم شفاف به جسمی میگویند که مانع نفوذ نور نباشد فلاسفه دربیان حالات وخواص عناصر اربعه میگویند هریك ازعناصر مادام که با عنصر دیگر مخلوط نشده باشند دارای رنگی نبوده و شفاف اند مثلا آب و آتش و خاك و هوا درحال محوضت و عدم اختلاط بایکدیگر شفاف وبدون رنك اند [3]

شکاك – شکاك بکسی میگویند که منکر حصول علم میباشد و شکاکان کسانی هستند که میگویند انسان برای نیل بحصول یقین نسبت بمعلومات خود مأخذ و ملاکی ندارد حس خطا میکند وعقل از اطلاع آن عاجز است ودرهیچ امری نباید حکم قطعی صادر کرد .

ازقدیم الایام این مذهب بوسیلهٔ عدهٔ ازفلاسفه خودنمائی کرده است آنان چون متوجه شدند که دراغلب موارد حس بشر خطا میکند وتنها راه ووسیله ومنشأ معارف و اطلاع بشر از

١ – دستور العلماء ج ٢ – ص ٢١٠
٢ – درة التاج بخش سوم ص ٨
٣ – شفا ج ١ ص ٣٠٨

ازموجودات جهان حس است وچون حواس هم خطا کار است پس نمیتوان حکم قطعی صادر کرد وعلاوه مشاهده میشود که مسائل علمی همواره مورد نقض وجرح واقع شده وچه بسا مسائلی را که عدهٔ بعنوان قطع پذیرفته‌اند وبعدازمدتی بوسیلهٔ دیگران باطل بودن آنها اشکار میشود وبااین مقدمه چگونه میتوان مطمئن بود که آنچه را مادر میابیم و بعنوان علم ومعرفت قطعی تلقی مینمائیم بعداً بطلان آنها آشکار نگردد.
بعد از شکاکان قدیم نام کسیکه بعنوان فردمشخص که پیرو این مذهب بوده است بـرده شده «پیرون» میباشد که گوید بهترین راهی که حکیم باید درپیش گیرد آن است که این سه پرسش رابنماید ودر اطراف جوابهای آنها دقت نماید.
الف – اشیائیکه دراطراف ما است چیست وچگونه موجود شده‌اند،
ب – ارتباط مـا با اشیاء خارج وآنچه دراطراف ماست چیست،
ج – مقام مانسبت بانهاچیست .
محققاً پاسخ سؤال اول این است که مافقط ظوهر اشیاء اطراف خود رادرمیابیم واز ادراك کنه وحقایق آنها عاجزهستیم وپاسخ ازپرسش دوم این است که علاقه و ارتباط ما باشیائیکه در حوالی ماهستند نسبی است باین معنی که هرشخصی برحسب مدرکات وحواس خود طوری اشیاء را درمیابد که مخصوص بخود او است و نمیتواند حکم کلی درتمام موارد وبرای تمام اشخاص صادر کند وپاسخ ازپرسش سوم این است که مقام مانسبت باشیاء توقف است یعنی نمیدانیم چیست واین آخرین مرحله ادراك ما نسبت باشیاء خارج از ماست.
درقرون اخیر نیزعدهٔ ازفلاسفه مغرب زمین مذهب شك را اختیار کردند لکن شك آنها را شك دستوری نامیده‌اند زیرا آنان برای رسیدن به یقین ازشك شروع کرده‌اند . [1]
اولین فیلسوفی که دراروپا این راه وروش رامورد توجه قرار داده است اگوستین فدلیس بوده وبعدازاو دکارت فیلسوف مشهور میباشد که نظریهٔ اودرباره شك دستوری مشهور ومعروف است.

شکل – شکل عبارت ازهیئتی است که ازاحاطهٔ یك یاچند حد بوجود میآید و از

١ قصة الفلسفة الحدیثة ج ١ – ص ٦٦ – سیر حکمت دراروپا ص ١٧٨

مقولهٔ کیف است وکاملترین اشکال طبیعی شکل کری است وبلکه تنهاشکل طبیعی همان شکل کری میباشد [1]

شکل قیاسـ عبارت ازهیئتی است که ازوضع حدوسط دریکی ازدوطرف موضوع ومحمول «صغری و کبری قیاس» حاصل میشود واز این راه چهارشکل پدید میآید که اشکال اربعهٔ معروف باشد.

وبعبارت دیگر شکل قیاس عبارت ازهیئت خاصی است که دراثر ترکیب چند مقدمه با یکدیگر حاصل میشود وبرحسب ترتیب وچگونگی وضع حدوسط اشکال قیاس مختلف میشود چه آنکه ممکن است حدوسط محمول درصغری و کبری هردوباشد وبالعکس ویا موضوع در کبری ومحمول درصغری باشد وبالعکس ودرهرحال بواسطهٔ اوضاع خاص حد وسط اشکال اربعه بوجود میآید که هریك درمحل خود بیان شده است.

شواغل برزخیه ـقیودوعلائق مادی وجسمانی رااشراقیان شواغل برزخیه نامیده‌اند ازآن جهت که انسان راازتوجه بعالم قدس ومعنویات ونیل بدرجات عالیه بازمیدارد.

شوقـ میل مفرط راشوق نامیده‌اند فلاسفه میگویند شوق عبارت از طلب کمال است که بروجهی حاصل وبروجهی دیگر حاصل نباشد زیراچیزی که بطور مطلق و کلی عادم صفتی باشد آنرانمیتواند طلب کند چه آنکه شوق به مجهول و معدوم مطلق محال است ودرمحل خود بیان میشود که هرفعل وحرکتی ناچار بدنبال مقدماتی است که از جمله علم باشد ومادام که کسی به هیچ وجه اطلاع وآگاهی ازچیزی نداشته باشد چگونه میتواند بدنبال آن رود وچنین است طالب کمال که مادام که نداند چیزی کمال است واصولا تصورآن برایش حاصل نگردد چگونه بدنبال آن میرود وموقعی عالم به کمال میشود که واجد مرتبهٔ از آن باشد واگرفاقد تمام مراتب کمال باشد عالم بدان نخواهد بود ودرنتیجه میل وعلاقهٔ بدان حاصل نخواهد کرد.

۱ـ الشکل هی هیئة الحاصلة من احاطة الحدالواحداوالحدود بالمقدار ـ شرح ملا صدرا برهدایهٔ میبدی

شوق حیوانی ـ مبدء حرکت نفوس سافله را بطرف کمال مطلوب خود شوق حیوانی میگویند .

اصولا هرموجودی درحد وجودی خود همواره درحرکت بوده و از کمال به نقص میگراید نهایت کمالات برحسب استعداد فطری وذاتی وغریزی موجودات مختلف است و کمال هرچیزی بسته بحدوجودی همان چیزاست مثلا کمال آلات قتاله باین است کدسریع وخوب بتوان باآنها قطع حیوات اشخاص را کرد و کمال قوای عضبیه فوران و نهایت جنب وجوش درمقابل اموری است که موجب تحریك آنها میشود نهایت کمال و مرادومطلوب نفوس حیوانی خوردو خواب است بنابراین کمال مطلوب هرموجودی بسته بنحوهٔ طلب و حدوجودی آن میباشد وچون موجودات درهرمرتبهٔ که باشنددارای استعداد حرکت و سیربمرتبهٔ بعدازآن و کامل ترازآن میباشنددرنتیجه هیچ موجودی به آخرین مرتبهٔ کمال مطلوب خودنخواهد رسیدچه کمال مطلوب وآخرین مرتبهٔ تکامل آن ممدوح باشدیا مذموم .

شوق طبیعی ـمیل طبیعی موجودات راشوق طبیعی وشوق تسخیری نامیده‌اند ازآن جهت که تابع علمو اراده نبوده وبرحسب میل مودع طبیعی بطرف کمال مطلوب خوددرحرکت اندتمام موجودات عالم مضافاً برحالات وخصوصیات وشوقو علائق خاصی که درهریك از آنهاهست دارای میل طبیعی نیزمیباشند که اگرقاسری ازقبیل اراده وغیره نباشد برحسب میل طبیعی خود متحرك بحرکت یکنواخت خواهندبود .

شوق نفسانی ـ مبدء حرکت نفوس را بطرف کمال مطلوب که حق تعالی باشد شوق نفسانی نامیده‌اند .

صدرا گوید نفس انسانی رامقام معلوم ومعینی نیست نه ازلحاظ هویت ونه از لحاظ درجت :

یعنی او رادرجهٔ معینی دروجود نیست که مانند سایر موجودات طبیعیه ونفسیه و عقلیه باشد که هریك رادرجه و مقام معلومی باشد بلکه نفس انسانی رادرجات ومقاماتی است متفاوت ونشآتی است سابق ولاحق وبرای اودر هر مقام و درجت صورت دیگری است

که درهرحال ودرهرمرتبهٔ ومرحلهٔ که باشد بازطالب مرتبهٔ فوق است وخواستار کمال دیگری که همان‌وصول بکمال حقیقی باشد که خدای متعال است .

شهاب ـ شهاب بکسرشین عبارت ازشعلهٔ‌ایست که درجو نمایان شده وجمع آن شهب است وسبب حدوث‌آن ازنظر قدماءِ فلاسفه اتصال دخان صاعد درجو است بمکان ومرکز آتش بنحویکه موجب اشتعال گردد درمورد شهب داستانها وافسانه های قدیمی زیاد وجود دارد .[1]

شیخ گوید مادهٔ شهاب و رجم بخار دخانی لطیف سریع‌التحلیل‌میباشد توضیح‌آن که این‌دخان هرگاه برسد بطبقهٔ محرقه جو مشتعل گردیده وبصورت ستارهٔ دیده‌میشود وفوراً محو میشودو گاهی مدت زمانی باقی میماندو این در موقعی است که مواد دخانی مشتعل زیاد کثیف باشدو گاهی این اشتعال دراثر برودت زیاد حاصل میشود باین طریق که‌شدت برودت ایجاب میکند که موادخانی‌بطرف‌پائین بیاید باشدت هرچه زیادترو دراثر همین نزولو حرکت شدید اشتعال حاصل‌میگردد .[2]

شهادتـ عالم شهادت بعالم اجسام میگویند ومرتبهٔ حس هم برآن اطلاق شده استو عالم‌ناسوت هم نامیده شده است .[3]

درقرآن مجید نیز کلمهٔ شهادت درمقابل غیب‌آمده است وظاهراً این اصطلاح که فلاسفه عرفان مشربو عرفا واشراقیان بکاربرده‌اند اقتباس ازقرآن شده‌باشد.

١ـ اسفاو ج٤ ـ ص ٨٣

٢ـ ومن ذالك شهب‌الرجم ومادتها ایضاً البخارالدخانی اللطیف السریع التحلیل ـ شفا ج١ ـ ص٢٧٣

٣ـ دستورالعلماء ج٢ ـ ص٢٢٦ اسفار ج١ ـ ص٦٤

ص

صاحب صنمـ مراد اشراقیان از اصطلاح صاحب صنم رب النوع است که شیخ شهاب الدین‌از آن تعبیر بارباب طلسمات هم کرده است رجوع شود بکلمه اصحاب الاضام .[1]

صادر اولـ فلاسفه‌عقل‌اول‌راازعقول طولی صادر اول میدانند بعض اول ماصدر راهیولا وشیخ اشراق نوراول نامیده است .

شیخ اشراق گوید اول ماصدر از « نور الانوار» نور مجرد ست که قدماءِ فلاسفه عنصراول ومشائیان عقل‌اول نامیده‌اند .[2]

صاعقه ـ صاعقه عبارت از شعلهٔ ایست که ازجهت علو فرود میآید .

شیخ‌الرئیس میگوید صاعقه عبارت ازشیءِ مشتعلی است که ازلحاظ لطافت بمانند برق نبوده‌وازاین جهت‌نه‌تنها اشتعال آن بزمین میرسد بلکه جرم‌آنهم فرودمیآید وبزمین میرسد وبالوان مختلف دیده میشود وبآنچه برخورد کندذوب میکند خصوصاً فلزاتی که ازقبیل مسو نقره‌و طلاباشد ودر بعضی موارد صواعق خاموش شده و تبدیل به جسمی از

١ـ وحکماءالفرس کلهم متفقون علی‌هذای علی ان لکل نوع من الافلاکوالکواکب و البسائط‌العنصریةومرکباتها رباً فی‌عالم النور وهوعقل مجرد مدبر ، لذالك النوع حتی ان‌الماء عندهم له‌صاحب صنم من‌الملکوت و سموه خرداد وما للاشجار سموه مردادوما للنار سموه اردیبهشت وهوالعقل المدبر لنوع النار والحافظ لهاوالمنور ایاها وهی‌الانوار التی اشارالیها انباذ قلس ـ شرح حکمة‌الاشراق

٢ـ شرح کلمة‌الاشراق ص٣١٧

اجسام میگردد.[1]

صرف ـ کلمهٔ صرف بکسرصاد بمعنای خالص بودن است «صرف الحقیقة» یعنی شیء بدون ضمائم و عوارض متکثره و متشخصه «صرف الوجود» یعنی وجود محض غیر مشوب باماهیت گاهی از کلمه «صرف الوجود» وجودخدا راارادهمیکنندوبجای کلمهٔوجود صرف «صرف الوجود» بکار برده‌اند ولکن اغلب جملهٔ «صرف الوجود» در کلمات فلاسفه همان وجوداست بدون لحاظ وتوجه برجنبه‌های دیگر آن یعنی وجود ازنظر آنکه وجود است نه وجود بالحاظ ترکیب آن با ماهیت ونه بالحاظ تشخص وتعین خاص آن بمحل معین یاشخص معین ومعلوم ویاوجود ممکن ویا واجب ووجوداجرام علوی یااجسام سماوی چنانکه از کلمهٔ «صرف الحقیقه» مراد حقیقت است بدون توجه ولحاظ آن که آن حقیقت متعین ومتشخص باشد در مورد معینی .

صفات جلال ـ صفاتیکه متعلق بقهرو غضب وعزت وعظمت اند صفات جلال نامیده‌اند.[2]

صفات جمال ـ صفاتیکه متعلق بلطف ورحمت میباشد صفات جمال خدا میباشد

صقع ـ کلمهٔ صقع بمعنای مرتبهو ناحیه ومنطقه آمده است صقع ربوبی یعنی مرتبهٔ ذاتو صفات واسماءالهی چنانکه گویند صقع ذات حق یعنی مرتبهٔ وجود محض و حقیقت الهی ودرهرحال کلمهٔ صقع اغلب در کلمات فلاسفهٔ اخیر مشاهده میشود که مرتبهٔ اسماء وصفات الهی را صقع الهی ومرتبهٔ ربوبی نامیده‌اند

بعضی عالم عقول ومفارقات نوریه را صقع ربوبی مینامند.

۱ـ شفا ج ۱ ـ ص۲۷۳ اماالصاعقة فانهاریح سحابیة مشتعلة لیست بلطیفة لطف البرق الذی لاجلدلا یبقی شعاع البرق زمانا یعتدبه ـ شفاج۱ ـ ص۲۷۳

۲ـ والصفات امالیجابیة اوسلبیة والاول اماحقیقیة لااضافة فیها کالحیوة والوجوب والقیومیة علی احدمعنییها اواضافیةمحضة کالاولیة والاخریة اوذو اضافة کالربوبیةوالعلم والارادة و الثانی کالغنی والقدوسیة والسبوحیة ولکل منها من الوجود .... شرح قیصری بر فصوص ـ ص۱۲

صوامع ملکوت ـ مراد ازاصطلاح صوامع ملکوت عالم ملکوت است رجوع شود به کلمهٔ ملکوت ،

صوت ـ عدهٔ ازفلاسفه میگویند صوت عبارت ازنفس تموج وتکیف هواست اخوند میگوید تموج علت صوت است نه خود صوت.

بعضی دیگرمیگویند صوت عبارت ازقرع ویاخرق است ولکن محققان فلاسفه گویند اینها همه اسباب صوت اند نه خود صوت.

شح شهاب الدین میگویدصوت ازراه تموج هواءِ وبواسطهٔ قلع وقرع سخت حاصل میگردد توضیح آنکه بواسطه کوبیدن دوجسم بریکدیگر ویاپاره کردن جسمی باشدت وعنف هوامتحرک شده وادواج آن برپرده صماخ اصابت میکند و در نتیجه صوت حاصل میگردد[1]

ودربیان وجوه مرجحات هریك ازحواس ظاهری بردیگری میگوید و مسموعات الطف وارق ازمبصرات است ازجهتی دیگرزیرا که اصوات موسیقی مطرب ولذت آوردبوده وموجب حصول اشیاق است برای نفوس وتوجه آنها بوطن اصلی خود که عالم عقلی باشد وآنها را ازامور حسی جسمانی بازداشته و باموروعالی معنوی متوجه مینماید و از کمالات حسی منصرف وبه کمالات عقلی علمی رهبری میکند واز این جهت است که حکماتوجه خاصی بموسیقی داشته‌اند.

صورت ـ آنچه موجب امتیاز اشیاءِازیکدیگراست صورت اشیاء نامیده‌اندوآنچه فعلیت اشیاء بآن میباشد صورت مینامند.

برماهیات باعتبارحضورعلمی آنها صورت علمیه گفته‌اند .

عرفابراسماء وصفات خدا باعتبار مظهریت آنها ازذات اوصورت اطلاق کرده‌اند و باعتبار تقرروتکوین اشیاء باستناد وواسطهٔ انهانیزصورت اطلاق شده است.

ابوالبرکات گوید صورت عبارت ازچیزی است که شیئیت شیءِ بدان میباشد مانند بیاض برای جسم ابیض وحرارت برای نار وانسانیت برای انسان وتربیع برای مربع و گاهی

---

۱ ـ شرح حکمة الاشراق ص۴۵۳ ـ اسفارج ا ـ ص۳۱۰

صورت بهرامری که صفت برای موصوفی باشد اطلاق شده است بهرنحوی که باشد مانند علم برای عالم وکتابت برای کاتب ونفس برای انسان وحرارت برای نار و آب حار چه آنکه ازصفات طاریه باشد یازائله بابقاء موضوع ویاآنکه زائل نشود مگربزوال موصوف خود مانند حرارت‌ناروباآنکه‌بطور مطلق زائل نشود مانندانوارکواکب‌وچه‌آنکه‌شیئیت شیء بدان باشد مانند تربیع برای مربع ویانباشد مانند بیاض برای مربع و چه آنکه ازامور وصفات لازم باشد درمعقولیت ووجود یانباشد.[1]

صورت بدن ـ مراد ازاصطلاح صورت بدن‌نفس‌است که کمال بدن انسان بآن است وبطورکلی کمال نبات به نفس نباتی‌وکمال حیوان به نفس حیوانی‌وکمال انسان به نفس ناطقه است وازآن جهت نفس ناطقه رافصل اخیرانسان میدانند یعنی آنچه موجب انسانیت انسان و امتیاز ماهوی آن ازسایر موجودات وبویژه حیوانات دیگراست همان نفس ناطقه‌است.

صورت‌جسمیهـ صورت‌جسمیه عبارت‌از جوهرممتد ذوابعادی است که محل‌یعنی هیولا بدون‌آن تقرر ووجودی ندارد ومشترك درتمام اجسام است .

حاجی گوید هرجسمی دارای شکل است ازآن‌جهت که متناهی است وهرامریکه متناهی باشددارای شکل است ومراد ازجسم دراینجا امتداد جسمانی است وهمان شکل عبارت‌از صورت‌جسمیه‌است که‌مشترك مابین‌تمام اجسام است یعنی هرجسمی ناچاردارای شکل است [2]

صورت حیوانیـ مراد ازصورت حیوانی نفس حیوانی است که حیوانیت حیوان وامتیاز آن از نباتات بآن میباشد چنانکه نفس ناطقه صورت وفصل ومابه‌الامتیاز آن از سایرحیوانات میباشد

صورت خاص ـ مراد از صورت خاص صورت نوعیه است که هرنوعی از انواع وموجودات داری صورت نوعیهٔ‌خاصی‌است که منشاآثار وجودی آن نوع‌مخصوص بوده و

١ ـالمعتبرابوبرکات‌ج ٢ ص١٥
٢ ـ شرح منظومه ص٢٢٦

ومابه‌الامتیاز انواع ازیکدیگراست.

صورت‌شبهیـ مراد از اصطلاح‌صورت شبهی یاشبهیه مثل معلقه‌اند که‌صورمثالیه هم نامیده‌اند وازآن جهت صورت‌شبهیه نامیده‌شده است که‌شبه ومثل اشیاء مادی جهان جسمانی اند (١)

صورت شکلی ـ مراد شکل است رجوع شود به کلمهٔ شکل.

صورت عام ـ صورت عام درمقابل صورت خاص‌است کـه همان صورت جسمیه است که درتمام اجسام یکسان است.

صورت‌علمیـ اصطلاح‌صورت علمی گاه اطلاق برموجودات ذهنی میشود یعنی صور اشیاء که درذهن‌حاصل شده ووجود ذهنی‌به خود میگیرند صورعلمیه و صورعقلی هم نامیده‌اند.

گاهی از اصطلاح‌صورعلمیه آنچه راازموجودات که درذات‌خدای متعال‌موجوداند اراده میکنند که مساوی بامثل‌نوربه افلاطون‌میباشد وبالجمله‌مرتبهٔ وجود علمی اشیاءرا را درذات خدای متعال صورعلمیه مینامند وبطورعموم مرحلهٔ وجود ذهنی اشیا را صورت علمیهٔ اشیاء مینامند.

صورت‌کمالیه ـ صورت هرچیزیرا کمال آن چیزمینامندوبالعکس یعنی‌مرتبهٔ کمال هرشیء راصورت‌آن شیءنامیده‌اند رجوع شود به‌اصطلاح صورت نوعیه.

صورت ماهیت ـ اصالت وجودیان وجود را صورت ماهیت میدانند.

صورمفارقه‌الهیـ مراد از این اصطلاح مثل افلاطونی میباشد کـه برای تمام موجودات مثلی قائل است و آنها را صور مفارقهٔ الهیه نـامیده است رجـوع شود بـه کلمه مثل

صورت نبات ـ مراداز‌اصطلاح‌صورت‌نبات‌نفس‌نباتی‌است که‌ما به‌الامتیاز نباتات ازجمادات است ونبات بودن نبات بآن میباشد چنانکه حیوانیت حیوان به نفس حیوانی

ـ١ـاسفارج ١ـص٧٤ـ ١٥٧ـاسفارج ـ٢ ص ١٤٩

وانسانیت انسان‌به نفس ناطقه است

صورت نوعیه ـ صورت نوعیه امری‌است که بوسیلهٔ آن‌اجسام مختلف میشوند وبعبارت دیگرآنچه موجب اختلاف نوعی اجسام ومبدءآثار خارجی مختلف و مخصوص بهریك ازانواع است صورت نوعیه مینامند و باعتبار آنکه جسم طبیعی بدان تمام میشود کمال میگویند وباعتبار تأثیرآن درغیر قوت میگویند وباعتبار مبدئیت‌آن برای افعال ذاتیه طبیعت مینامند ودرهرحال صورت جسمیه مقوم جسم است .

میرداماد میگویند صورت جسمیه جوهر ممتد متصل بالذات است که گاه از آن تعبیر بصورت جوهریه کرده‌است وبالجمله‌صورت نوعیه عبارت از چیزی است که منشأ و مبدء آثار مختلف نوعی ومبادی حرکات وسکنات ذاتی اجسام‌است که قوی وطبایع و کمالات اجسام مینامند باعتبارات مختلف .[1]

شیخ اشراق از صورت گاه تعبیر به هیئت کرده است (هیئت بطور مطلق در کلمات شیخ اشراق عرض است) ارسطو میگویدجهان‌را در جاتی‌است بعضی فوق بعضی دیگر، که‌ترقی میکند ازماده بصورت وازصورت بصورتی دیگر اعلی وبرتر وآنچه در درجه اعلی وبرتر است صورت آن نیز برماده‌اش غلبه دارد وآنچه درسلسلهٔ نظام آفرینش دردرجه سافل قراردارد ماده‌اش برصورت‌آن غالب است تا برسد بمادةالمواد که صورتی نداردودر طرف

۱ ـ شرح حکمة الاشراق ص ۲۹۱

اسفار ج ۲ ـ ص ۱۵۱ـ۱٤٦شرح حکمةالاشراق‌ص ۲۲۵ تعریفات‌سید شریف ص ۹۱
دستور العلماء ج۲ـ۲٥٤

واعلم ان‌لکل‌واحدمن‌الاجسام الطبیعیة‌صورة اخری غیر الصورةالجسمیة‌بهایصیرذالك‌النوع نوعاًولهذاسمیت‌صورةالنوعیة‌ای‌منسوبة الی النوع‌بالتقویم‌والتحصل‌وسمی‌طبیعه‌باعتبار کونها مبدء للحرکةوالسکون‌الذاتیین‌وقوةایضا باعتبار تأثیر ها فی‌الغیرو کمالاًلصیرورة الجنس به بالفعل‌نوعاًمر کباًویسمی المحل الهیولا والحال الصورة الجسمیة. شرح ملا صدرا بر هدایهٔ میبدی

صورت برسد به صورة الصور که ماده ندارد وجهان بطور دائم درسیرارتقائی‌است‌ازدرجهٔ ادنی باعلی تا برسد بصورت مجرد که‌آنرا ارسطوخدا میداند وعلت صور وصورت الصور وغایت الغایات‌است که گاهی‌ازآن تعبیر بوجود مطلق هم شده‌است

فلوطین‌میگوید صورت‌جنبهٔ وجودی جسم است وماده مایهٔ کثرت و صورت جهت وحدت است حاجی سبزواری میگوید هرجسمی ازاجسام را حالت خاص‌ومعینی‌است‌ازآن‌جهت که مشاهده میشود که بعضی از آنها حاراست و بعضی بارد و بعضی درحیز معین است و آنچه مقتضی این حالات واوصاف وآثاراست امری خارج ازذات جسم نیست وناچار یا صورت جسمیه‌است یاهیولا ویا صورت دیگرطبیعی قسم‌اول ودوم باطل است زیرا صورت جسمیه مشترك میان تمام اجسام است و همین طور هیولا نیز مشترك میان تمام اجسام عالم است واگر صورت جسمیه ویاهیولا منشا آثار فوق باشندلازم میاید که تمام‌اجسام درآثار یکسان باشند وعلاوه هیولا قابل است نه فاعل و شیء واحد نمیتواند ازیك جهت هم قابل باشد وهم فاعل ودر نتیجه‌آنچه منشأآن آثاراست صورت دیگری است وهمان صورت‌نوعیه‌است .

صناعت‌برهان ـ مراداز‌صناعت‌برهان فن منطق است وازآن‌جهت‌صناعت‌برهان میگویند که طریقهٔ استدلال وبرهان را بما میاموزد .

صناعت‌طبیعی ـ مراد علم طبیعی است رجوع شود به کلمهٔ طبیعی .

صنع ـ ایجادمسبوق بعدم را صنع‌مینامند وبنابراین‌صنع مرادف با ابداع‌است.

صنم ـ کلمهٔ صنم‌بمعنای بت‌آمده‌است وبمعنای‌نمونه هم‌آمده‌است .

درتحت عنوان ارباب انواع بیان شد که‌افلاطون واستاداو سقراط‌برای‌هرموجودی دووجود قائل بودند یکی وجود مادی‌وحسی که درعالم حوادث و کون وفساد بوده و ودیگری وجود روحانی که مفارق ازماده بوده ودر معرض تحولات وتغییرات عالم‌حوادث نمی‌باشد .

شیخ‌اشراق از کلمه صنم واصنام اغلب‌انواع جسمانی رااراده کرده‌است که نمونه ومظهر روحانیات‌اند چنانکه گوید : عقول ونفوس و روحانیات ارباب‌اصنام‌اند که معادل باارباب

انواع افلاطون است و میگوید انسان حسی صنم انسان عقلی است و انسان عقلی روحانی است و جمیع اعضاء آن نیز روحانی است رجوع شو به کلمهٔ ارباب اصنام [1]

صیاصی الغاسقهـ مراد از اصطلاح صیاصی الغاسقه ابدان است [2]



۱ ـ قال المعلم الاول ان الانسان العقلی صنم للانسان الحسی و الانسان العقلی روحانی وجمیع اعضائه روحانیة ولیس موضع العین فیه غیر موضع الید ـ اسفار ج۳ ص۵۸ شرح حکمة الاشراق ص۴۵۸

۲ ـ شرح حکمة الاشراق ص۴۵۸

ض

ضدـ درزیرعنوان تقابل بیان شد که ضد هرچیزی عبارت ازامری است که باآن درمحل واحد جمع نمیشوند ولکن مرتفع میشوند.

دوموجود را بایکدیگرضدین میگویند که میان اند و غایت خلاف وبعد باشد. به‌نحویکه درمحل واحد جمع نشوند مانند سیاهی وسفیدی که میان آندو غایت خلاف وبعد است.

قطب‌الدین میگوید وبدانکه هردوقضیهٔ که مختلف باشند درکیف دون‌الکم اگر هردوکلی باشند متضاداناند به جهت جوازاجتماع ایشان بر کذب دون الصدق در مادهٔ امکان واگرجزو ایشان باشند داخلتان تحت التضاد باشندوجایز باشداجتماع ایشان برصدق دون الکذب هم در آن ماده [1]

حاجی سبزواری میگویددوامر متقابل در صورتیکه هردو وجودی بوده و هریکی معقول به‌قیاس بدیگری نباشد «ضدان» حقیقی‌اند درصورتیکه میان اند و غایت اخلاف و بعد باشد ومشهوری‌اند درصورتیکه میان‌اند وغایت بعد نباشد.[2]

مسئلهٔ ضدین ومتضادبودن امورمورد توجه فلاسفه اروپا قرار گرفته وهگل اولین فیلسوف اروپائی است که خواسته است این قاعده را نقض کند و گفته است که اجتماع

ـ۱ـ درة التاج بخش اول ص۱۱۷ـ

ـ۲ شرح منظومه ص ۱۱۱

واتحاد ضدین محال نیست وبلکه هراثباتی متضمن نفی‌است وبالعکس [1]

ودرهرحال درقرون اخیر همانطوریکه اغلب مسائل منطقی و فلسفی قدیم مورد نقش قرار گرفته است مسألهٔ ضدین هم ازلحاظ ماهوی‌وهم ازلحاظ وجودوعدم‌آن درجهان طبیعت مورد توجه قرارگرفته است

ضرورت ـ امتناع انفکاك چیزیرا از چیزی دیگر بر حسب حکم عقلی ضرورت مینامند و کلمهٔ ضرورت درلغت بمعنای ناچاری و بمعنای الزام واضطراراست و بالجمله هرگاه گویند نسبت حیوانیت بانسان ضروری است مراداین است که عقل‌حاکم است که انفکاك انسانیت ازحیوان وبالعکس محال است وچنانکه در کلمهٔ دوام بیان شد دوام اعم است ازضرورت.

ضرورت برپنج نوع است.[2]

الف ـ ضرورت ازلی‌چنانکه گویند خدای متعال عالم است یعنی ازلاوابداًمتصف به صفت علم است وعلم‌او ازلی وابدی است ویا گویند ذات خداوجود وموجود ازلی‌است یعنی اول و آخری برای او نیست و اصولا از آن جهت که مافوق زمان است تصور بدایت ونهایت برای اونمیشود زیرا بدایت ونهایت ازحالات حوادث وموجودات جسمانی است که درزمان واقع‌اند و در موجودی که مافوق زمان است بدایت و نهایت بی معنی است .

ب ـ ضرورت ذاتی که ضرورت مطلقه هم نامیده‌اند وآن عبارت از ضرورت مادام الذات است یعنی مادام که ذات موجود است فلان صفت و امر برای آن ضروری است .

ج ـ ضرورت وصفیه که ضرورت مادام الوصف‌است وبشرط وصفت وبالاجل وصف است که موضوع مادام که متصف به فلان صفت باشد فلان امر‌برای آن ضروری است چنانکه گویندانسان«متحرك‌الاصابع»است بضرورت مادام که متصف به کتابت فعلی‌است.

۱ـ قصةالفلسفةالحدیثة جلددوم ص ۳۶۷

۲ـ اسفارج ا ـص ۲۱ـ دستورالعلماء ج ۲ ـ ص ۲۶۲

دـ ضرورت وقتیه که مادام‌الوقت است چنانکه گویند هرانسانی در وقت مامتنفس است بضرورت یعنی‌هرانسانی دراوقات نامعینی متنفس است بالضرورة .

هـ ـ ضرورت بشرط محمول نه بوصف محمول.

ضرورت ذاتی‌را ضرورت درظرف وجودهم‌مینامند درمقابل‌ضرورت ازلی که‌نه‌بشرط وجود ونه درظرف وجود ونه به هیچ شرطی ووصفی است.

قطب الدین گوید و مطلقهٔ عامه ضروریهٔ مطلقه باشد اگرحکم کرده باشند در و باستحالت خلوموضوع ازمحمول ویا اتصاف موضوع بـه محمول دائماً بـی‌شرط چیزی و ضروریهٔ ذاتیه باشد اگرحکم‌بشرط وجود موضوع حقیقی باشد ومشروطهٔ عامه باشداگر حکم بشرط اتصاف موضوع باشدبوصف عنوانی ومشروطه باشد اگربشرط اتصاف‌بوصفی دیگر باشد غیروصف عنوانی ووقتیهٔ مطلقه بـاشد اگربشرط وقتی معین باشد و منتشره مطلقه باشد اگربشرط وقت«ما» باشد .[1]

حاجی‌سبزواری‌میگوید هرگاه حکم‌درقضیه‌عبارت ازضرورت نسبت‌باشدمادام که جوهر موضـوع مـوجـود است این قضه را قضیهٔ ضروریهٔ ذاتیه مینامند این نـوع قضیه درسه مورد بکار برده میشود یکی‌حمل ذات شیء برذات خود وبمعنای عـدم فقدان نفس شیء‌است‌مثل آنکه گفته‌شودانسان‌انسان‌است بالضرورة

و یکی دیگر حمل لوازم ماهیت برآن مثل آنکه گفته شود اربعه زوج است بالضرورة .

ودیگری حمل ذاتیات شیء برنفس چنانکه گفته شودانسان‌حیوان است‌بالضرورة

ودرهرسه‌حال ضرورت درآنها مقیدبمادام‌الذات‌موضوع‌موجود است‌میباشد.

ودرصورتیکه ضرورت مطلق باشد بدون قید وجود ذات موضوع وغیره ودرحقیقت ضرورة بسیط باشد وقیدی درکارنباشد حتی قید وجود ذات موضوع این نوع‌قضیه ضروریه ازلیه است که درمورد وجود حق تعالی بکاربرده میشود . (۲)

ـ۱ درةالتاج بخش اول‌ص ۸۴ـ

ـ۲ شرح منطق منظومه ص ۵۳ ـ۵۶

ضرورة مطلقه ـ قضیهٔ ضروریهٔ مطلقه قضیه‌ایست که حکم در آن بضرورت نسبت محمول بموضوع باشد بشرط وجود موضوع رجوع شودبه کلمه ضرورت.

ضروری ـ ضروری مقابل اکتسابی‌است یعنی آنچه درحصولش احتیاجی بفکر وتأمل نیست .

تصورات وتصدیقات بدیهی‌یعنی تصورات‌وتصدیقاتیکه بدون تأمل‌وفکروا کتساب حاصل میشوند وبیان شد که تمام معارف بشری ازبدیهیات شروع میکند وبعبارت دیگر سرمنشأ تمام معارف بشری همان‌مدرکات بادراکات ظاهری ومحصول حواس ظـاهری میباشد.

وبیان‌شد که تمام معارف بشری قبل ازآنکه تحت نظم وقاعدهٔ خـاصی‌در آیـند همان بدیهیات ومدرکات به حراس ظاهری بوده است وباز بیان خواهدشد که بدیهی و اکتسابی از امور نسبی‌بوده که برحسب قوا واستعداد و درجهٔ معلومات اشخاص متفاوت است .

ضوء ـ روشنائی ونورهرجسمی اگر مکتسب ازغیر نباشد ضیاء مینامند مـانند نور آفتاب که متعلق وازخواص‌جرم آفتاب‌است این معنـی‌از قرآن مجیـد نیـز دانسته میشود [1]

شیخ گوید ضوء ونور وشعاع متقارب‌المعنی میباشند واختلاف‌چندانی ازلحاظ وضع لغوی ندارند وموارد استعمال آنها متفاوت ُستوازاین‌جهت ناچار باید فرق وامتیاز آنها راازیکدیگر بیان نمائیم .

بعداً گوید یکی ازآن سه معنی (ضوء،نور،شعاع) کیفیتی‌است که چشم‌ادراک‌میکند ازآفتاب وآتش بدون‌آنکه گفته شود که آن‌سیاه ویاسفید و یاقرمز ویا چیزی دیگری ازرنگهااست ویکی دیگر آنچه سـاطع ازآن شیء است است که خیال‌میشود که واقـع میشود براجسام سفیدی وسیاهی وسبزی ودیگری‌آنچه خیال میشود براجسام که افاضه

۱ ـ هوالذی جعل‌الشمس ضیاء والقمر نوراً
سورهٔیونس آیهٔ ـ٤

وتلالؤ ودرخشندگی اگرمستفاد ازجسم دیگرباشد بریق نامیده میشود چنانکه‌درآینه‌و غیره حس میکنیم واگر درجسمی باشد که‌آن برای اوست شعاع مینامند و در هرحال آنچه‌برای‌شیء ازداتش باشد ضوء واگرمستفاد ازغیرش باشد نور .[1]



۱ـ فنقول انه‌یقال ضوءو یقال‌شعاع ویشبه‌و ان‌لایکون بینهمافی‌وضع الکیفیة کثیرتفاوت لکننا محتاج فی‌استعمالنا ایاهماان نفرق‌بینهما لان هنهامعانی ثلثة احد ها الـکیفیة التی یدرکها البصر فی‌الشمس والنارمن غیران یقال‌انه سواداو بیاض او حمرة اوشیء من هذه الالوان‌والثانی‌الامرالذی یسطع‌من‌هذالشیء فیخیل‌انه یقع‌علی الاجسام فیظهربیاض وسواد وحضرة والاخری الذی یتخیل علی الاجسام کانه یتر قرق وکانه یستر لونه و کانه‌شیء یفیض‌منهـا فـان کـان فـ جسم قداستفـاد ذالـك مـن جسم آخـر سمی بریقاً کما نحس‌فی‌المرآة وغیرهاو ان کان فی‌الجسم الذی‌له فذالك سمی‌شعـاعاً ... فلیکن‌احدهما وهوالذی للشی من‌ذاته ضوء و لیکن المستفاد نوراً و هذ الذی‌نسمیه‌ضوء مثل الشمس ـ شفاح ۱ـ ۳۰۷

ط

طبیعت ـ کلمهٔ طبیعت ومشتقات آن درفلسفه زیاد استعمال شده استومعانی آن برحسب مورد استعمال فرق میکند و اکنون چند معنی و تعریف کـه از عبارات فلاسفه بدست آورده‌ایم بیان مینمائیم.

الف ـطبیعت عبارت ازقوه‌ای است ساری دراجسام که افاده تخلیق وتشکیل مینماید. طبیعت مبدء اول ومباشر قریب حرکت است توضیح آنکه قوهٔ موجودهٔدربعضی از اجسام منشأ صدور فعل است بریك نهج ومبدئیت آن باستناد شعور واراده نیست ودربعضی از اجسام وموجودات مبدء ومنشأ صدور فعل است بریك نهج لکن باستناد شعور و اراده ودربعضی دیگرقوه منشأ صدورافعال متکثره است بدون استناد به شعور واراده ودربعضی دیگرمنشاء صدور افعال متکثره است بااستناد شعور واراده قسم اول را طبیعت مینامندو بنابراین طبیعت قوه‌ایست که منشأ تحریك وحرکت است بروتیره واحده بدون شعور و اراده وچنین قوهٔ درتمام اجسام موجود است حتی موجوداتیکه اعمال آنها مستند باراده وشعور باشد وقسم دوم رانفس فلکی وسوم رانفس نباتی وچهارم رانفس حیوانی مینامند [1]

ـ۱ـلکل جسم طبیعة وماده وصورة واعراضاً وطبیعته هی القوة التی یصدرعنهاتحرکه اوتغیره الذی یکون عن ذاته وصورته هی ماهیته التی بهاهوما هوومادته هی المعنی الحامل لماهیته والاعراض هی الامور التی اذاتمت نوعیته لزمته واعرضت له من خارج شفاءـج۱ـ۱۵ـان الاجسام المتحرکة بهذه الحرکات انما یتحرك عن قوی فیهامبادی حرکاتهاوافعالهافمنها قوه تحرك وتغییرویصدرعنهاالفعل علی نهج واحدمن غیراراده وقوة کذالك مع ارادة وقوة متفننة التحریك والفعل مع ارادة وکذالك القسمة فی جانب السکون والاول یسمی طبیعة والثانی *

ب ـدربعضی ازموارداز کلمهٔطبیعت مطلق فعلی که منشأ آن شعورواراده نباشدخواسته‌اند که شامل نفس نباتی هم میشودو گاهی مطلق فعلی که مستندبفکر نباشد طبیعت نامیده‌اند وبدین معنی شامل نفوس فلکیه هم میشود.

لکن مراد از کلمهٔ طبیعت درعلم طبیعی همان معنای اول است گاهی بر مقومات جوهری اشیاء اطلاق طبیعت شده است.

ج ـ بذات وعنصروصورت اشیاء بسیط هم طبیعت اطلاق شده است چنانکه طبیعت نوعیه گفته‌اند ومراد آنها صورت نوعیه است.

د ـدردستورالعلماء آمده است کـه طبایع مبدء صدورافعال ذاتی اندا عم ازآنکه مستند بشعورباشند یانه وطبیعت مبدء صدور افعال ذاتی است بلاشعورو گاه اطلاق شود بر قـوهٔ ساریه دراجسام که مبدء کمال طبیعی اجسام است.

هـ ـ گاهی از کلمه طبیعت حقیقت وذات خواسته میشود [1]

سید شریف گوید طبیعت درلغت بمعنای سجیت است و گاهی اطلاق برصورت نوعیه شود وطبایع اعم ازطبیعت است و کلمهٔ طبیعت مخصوص بچیزی است که دراشیاء مبدء صدور حرکت وسکون است ابوالبرکات بغدادی گوید طبیعت مشتق ازطباع است وطبیعت وطباع حمل برصفات ذاتی اولی اشیاء میشود چنانکه گویند طبع آتش حارات وطبیعت آب بارداست وبر کیفیت غالبهٔ حاصله ازامتزاج اشیاء هم طبیعت اطلاق شده است چنانکه گفته شده است طبیعت سر که انگبین حاراست وطبیعت بطورمطلق برمبدء امروفعلی کـه مستند باسباب خارج از ذات نباشد اختصاص داده شده است وبراستعداد قوه دراشیاء اطلاق طبع وطبیعت شده است وبرآنچه فاعل بطرف آن حرکت کند بدون علم واراده طبیعت وطبع گفته‌اند مانند آنکه طفل بطرف پستان مادر خود میرود بدون علم و شعور وبرهر

*یسمی نفساًفلکیاً والثالث نفساً نباتیاًوالرابع نفساًحیوانیاًوربماقیل اسم الطبیعة علی کل قوة یصدرعنهافعلها بلاارادة فتسمی نفس النباتية طبیعة وربماقیل طبیعة لکل مایصدرعنه فعل بلا رویه واختیار

۱ـ دستورالعلماء ج۲ـ ۲۷۳

قوهٔ جسمانیه‌هم‌اطلاق طبیعت شده‌است‌وطبیعیات‌عبارت ازاشیاء واموری‌هستند که بحواس درآینده ازاجسام‌واحوال وحرکات وعوارض وآثارآنها وبالجمله‌همانطوریکه اشاره شد تعریف طبیعت هم‌ازنظر اشخاص وهم برحسب‌اختلاف مورد استعمال مختلف‌است‌وچنانکه ملاحظه میشود بعضی خواسته‌اند ضابطهٔ کلی برای بیان ماهیت‌وحقیقت طبیعت بیابند [1]

طبیعت کلی – محمد باقرلاهیجانی میگویدواول‌صادرازنفس کلیه طبیعت کلیات است که‌مطلق صورت باشدواول‌صادرازطبیعت‌هیولای کلیه‌است که‌آخرمجردات‌است [1]

طبیعت‌مطلق – کلی هرگاه من‌حیث هووبدون لحاظ اطلاق مأخوذ شود« مطلق الطبیعة» نامیده‌شده‌وبا بن‌اعتباربه‌تحقق فردی‌ازافراد محقق میشود وبانتفاء فردی نیزمنتفی میگردد این نوع کلی موضوع قضیهٔ مهمله میباشدوهرگاه باآن‌لحاظ اطلاق شود نه بآن نحو که اطلاق قید آن باشد بلکه بدان نحو که اطلاق عنوان لحاظ آن باشد این نوع کلی راطبیعت مطلقه نامیده اند واین نوع کلی به تحقق یکفردمحقق‌میشود ولکن‌بانتفاء یکفرد منتفی نمیشودو این نوع کلی موضوع قضیهٔ طبیعیه‌است [2]

طبیعی – یعنی امری که‌مقتضی طبع باشد . فن طبیعی یعنی علم باحوال‌اموری که دروجود خارجی وذهنی‌نیاز بماده داشته باشد واموطبیعی باثار و حرکات و زمانیات و مکان و کلیهٔ اموریکه مربوط به ماده ومادیات است میگویند ونیزطبیعی بکسی میگویند

۱ـ الطبیعه مشتق‌من‌الطباع والطباع والطبع مقول فی التعاریف الاعم علی الصفة الذاتیة الاولیة‌لکل شیء کمایقال طبع‌النارالاحراق وطبع الماءالبرودة و یقال طبیعة علی الکیفیته الغالبتة من الکیفیات المتضادة‌فی‌الشی المتمزج فیقال فیمایغلب علیه الحرارة ان طبیعته حارة‌اوطبیعة حارة ویقال طبع وطبیعة وطباع علی الاستعدادالقوی فی‌الشیء ویقال علی کل مایهتدی الیه‌الفاعل بغیرتعلیم انه بالطبع والطبیعة کرضاع الطفل للثدی ویقال طبیعة مطلقاًعلی مایصدرعن‌الشیء من ذاته ولایرجع‌الی سبب خارج عن ذاته و قوم سمواباالطبیعة کل‌قوه‌جسمانیة‌اعنی کل‌مبدء فعل‌یصدرعن‌الاجسام والعلوم‌الطبیعیه‌هی‌العلوم الناظرة فی‌هذه الامورالطبیعة‌الطبیعیات‌هی‌الاشیاء الواقعة‌تحت‌الحواس‌من‌الاجسام‌واحوالها ومایصدر عنهامن‌حرکاتها وافعالهاالمعتبرابوالبرکات ج۲ـص ٤

که حوادث‌جهان وموجودات عالم را منسوب به طبیعت میدانند وقائـل بقوه ونیروی مـا فوق طبیعت نمیباشد .

طرف – نهایت هرچیزی را طرف آن گویند وطرف زمان «آن» است

طفره – طفره درلغة بمعنای جستن ودر اصطلاح معقول انتقال جسم‌است ازجزء مسافتی بجزء مسافت دیگر بدون آنکه ازاجزاءمابین گذر کند ومحاذی آنها قرار گیرد و بعبارت دیگر انتقال از مسافتی بمسافتی دیگر واز مکانی بمکانی دیگر بدون گذشتن‌از ازمسافت متوسط واین امرمحال‌است [3]

طلسم – علمی است که شناخته شود بآن کیفیت‌تمزیج قوای عالیهٔ فعاله بـاامور سافله منفعله که دراثر آن امتزاج حادث میشود امورغریبهٔ درعالم کون وفساد وبعبارت دیگر معرفت کیفیت امتزاج قوای فعالهٔ آسمانی با قوای منفعله زمینی که‌منشأ حـدوث آثار غیربیه و افعال عجیبه است که علم لیمیا هم میگویندچنانکه علم به تبدیل‌قـوای اجسام معدنی را بعضی‌بابعضی دیگر کیمیانامیده وعلم‌به‌تصرف درخیال‌انسان را بمنظور حدوث اموریکه وجود خارجی‌ندارند سیمیانامیده‌وعلم‌باحوال‌سیارات‌هفت گانه را ازجهت تصرف آنهادر فلکیات وتسخیرآنها وآنچه مربوط بآنها است‌هیمیا گویند [4]

۱ ـ شرح نهج البلاغه‌لاهیجی

۲ ـ دستور العلماء ج۲ ـ۲۷٤

۳ ـ دستور العلماء ج۲ ۷۷۸ ـ شفا ج ۱ ـ ۱۷۷ـ۸۵

٤ ـ دستورالعلماءج۲ ـ ۲۷۹ ـ درکشف الظنوون آمده‌است که طل‌بمعنای‌اثراست‌واسم بمعنای لفظ ونام است وبنا براین معنای طلسم میشود اثر اسم۲لفظ‌یونانی‌است و معنی‌آن گره لاینحل‌است ۳ بمعنای مسلط یعنی تسلط دارنده است که مغلوب طلسم است‌ودرهر حال معنای اصطلاحی آن علم باحوال تمزیج‌قوای فعاله سماوی باقوای منفعه‌زمینی‌است که موجب ظهور افعال مخالف عادت میشود چنانکه علـم سحر بحث‌ازمعرفت احوال افلاك واوضاع کواکب وارتبـاط هریك با امور زمینی و موالید ثلث بروجـه خاص است بمنظور حدوث‌اسرارعجیبهٔ‌خفیة‌العلل‌و کهانت‌عبارت‌ازمناسبت‌ارواح‌بشریه‌باارواح‌مجرده*

شیخ‌اشراق انواع جسمیه را طلسمات‌و اصنام نامیده است و آنهارا اظلال‌انوار مجرده [1] وارباب واصحاب طلسمات نامیده است که همان ارباب انواع باشد اوصاحب‌طلسم نوع ناطق را روانبخش نامیده است

طلسمات بسائط ـ شیخ اشراق بسائط جسمانی را طلسمات بسائط نامیده است و انواع جسمانی مرکب راطلسمات مرکبات مینامند.



*یعنی جن وشیاطین است بمنظور استعلام احوال حادثهٔ‌در عالم کون و فساد که مربوط بآینده است وعلم عزائم تهدید وتشددبرجن و شیاطین است بمنظور حفظ اشخاصیکه‌در تحت‌تسلط آنهااند. کشف الظنون ۱۱۴ ـ ۱۵۲ ـ۹۸ ـ ۴۸۲

۱ ـ و قد عرفت ان اللذت فی طلسمات الانوار المجردة ای فی الانواع الجسمیة‌التی هی اصنام الانوار وطلسماتها منها ای من الانوار المجرده‌ترشحت وهی‌ای الطلسمات ظلالها ای ظلال الانوار المجردة‌و اذاکانت ظلالها فکل ما فیها من الکمالات یکون منها. شرح حکمة الاشراق ۴۹۸ ـ ۳۴۸

ظ

ظرف ـ هرچیزیکه محل‌و محیط بچیزی دیگر باشد مانند مکان و زمان ظرف نامیده‌اند.

وآن‌یازمان است‌و یامکان. کلیهٔ حادثات‌و طبایع و اجسام و جسمانیات جهان کون وفسادناچار درزمانی بوده‌ونیازبزمان دارند زیرا یکی‌ازلوازم کون وفسادعالم وجود زمان است که مقدار حرکت است توضیح آنکه

کلیهٔ حرکات ومتحرکات برحسب خرکات استمراری ودائم خود محقق امری سیال ومتدرج‌الوجوددیگری‌بوده که آن‌عبارت اززمان است و کون وفساد که عبارت از همان‌حرکات مستمر موجودات جسمانی وحادثات‌است‌نیست‌مگردر زمان‌ودر هرحال‌اگر دقت شود دراین مورد سه‌امر جلب‌نظر میکند که یکی حرکت ودیگر متحرك و امرسوم زمان باشد.

حرکت عبارت ازهمان حالت وصفت وبالاخره‌امری است که اجسام را از حالتی بحالتی‌و ازصفتی بصفتی‌دیگردرمیآورد وآنهارابراصل‌و قاعده ونظم‌معینی‌متحول و متغیر کرده‌و استعدادات آنهارا ازکمون‌به‌بروزمیآورد واجسام عبارت ازموجوداتی میباشند که درمعرض آن‌تحولات وتغییرات‌واقع‌شده واز حالتی بحالتی دیگر درمیایند و کون وفساد می‌پذیرند :

زمان عبارت‌از امری است متمدو مستمرو درعین حال متدرج الوجود سیال که از وقوع آندوحالت نمودارمیشود: کلیهٔ اجسام وحوادث ناچاراززمانند رجوع شودبکلمهٔ زمان‌در مورد مکان‌نیز چنانکه درمحل خودبیان‌خواهدشدمکان‌عبارت ازمحل استقرار و تکیهٔ‌اشیاء است‌وبنابراین کلیهٔ‌اجسام‌وحادثات ناچار ازظرف مکان‌اند وچنانکه درتعریف حرکت گفته‌شدحرکت‌عبارت‌از کون‌شیٔ استدرآن‌دوم‌درمحل‌دوم‌وبنابراین‌تعریف‌حرکت کلیهٔ متحرکات وحادثات درمکان‌اند .

ظل – صوفیه موجودات عالمرا همه موجوداتی ظلی‌و غیرحقیقی میدانند وآن‌هارا ظل‌حق تعالی پندارندو گویند موجود حقیقی که مبدء ومآل همهٔ موجودات است یکی استو آن‌ذات احدیت است که موجود حقهٔ حقیقی است .

ظل اول– عقل‌او راظل اول‌ذات حق‌تعالی میدانند که بلاواسطه صادر اول‌است .

ظل الله – مراد ازاصطلاح ظل‌الله انسان کامل است وبیان شد که همهٔ موجودات عالم را ظل‌الله مینامند ازآن جهت که همه نشانهٔ حق‌تعالی میباشند .

ظلال الانوار– مراد ازاصطلاح ظلال‌الانوار افلاك و کلیات عناصر است :

ظلال نور قیومی – مراداز اصطلاح ظلال‌نور قیومی نیز موجودات ممکنه‌اند که‌جمله‌ظلال‌نور قیومی‌یعنی‌ذات واجب‌الوجودند :

ظلمات ـ کلمهٔ ظلمت درعبارات شیخ اشراق اطلاق برماهیت شده وگاهی ازاین کلمهٔ اجسام را اراده کرده است چنانکه گوید الجسم المظلم و مراد از قید مظلم قید توصیفی است .[1]

ودرجای دیگر گوید وجایزنیست که ازنورالانوار غیر ازنور یعنی ظلمت صادر و حاصل شوداعم ازآنکه آن‌غیرنوریعنی‌ظلمت جوهرباشدیاهیئت(عرض)زیرااقتضای‌نورغیراز اقتضای‌ظلمت‌استواگرازآن‌جهت که مقتضی‌ظلمت‌است‌مقتضی‌نورهم‌باشدباتوجه‌بآنکه‌ذات نورالانوارواحدبوحدت‌حقیقی‌است لازم‌میآید که ذاتش‌مرکب باشدازآنچه موجب نوراست وآنچه‌موجب ظلمت است ومحال بودن این‌امر درمحل خودبیان شده‌است .

١ـ شرح حکمة الاشراق ص ٩٤ ـ ٣١٥ـ ٣٩١

زیرا ذات‌او بسیط‌است وترکیبی‌در آن راه ندارد و ظلمات بلاواسطه از آن صادر نمیشود وعلاوه فطرت سلیم حکم‌میکند که مقتضی نوراز‌آن جهت که نوراست غیرازنور نمیتواندباشدو همین طورازنورالانواردونورهم‌نتواند صادرشود رجوع‌شود باصطلاح‌الواحد لایصدر عنه الاالواحد .

ظهورظلی– مراداز اصطلاح ظهورظلی وجود ذهنی‌است که بنابرقول اصح‌وجود شبهی است .



ع

عالمـ کلمهٔ عالم. بفتح اطلاق برماسوی‌الله شده است ومشتق ازعلامت است و جهان وجود را ازآن جهت عالم میگویند که علامت ونشانهٔ وجود وتجلیات خدای‌متعال است قطب الدین درشرح خود برحکمت اشراق گوید بدانکه مراد از عالم ماسوی الله میباشد وآن منقسم‌میشودبدوقسم یکی قدیم که عقول وافلاك‌ونفوس ناطقهٔ فلکیه و کلیات عناصرباشد ودیگری محدث که سوای آنها است‌مانندحرکت‌و متحرکات وزمانی[1]

عالم اتفاقات ـ چنانکه قبلا بیان‌شد مسئله اتفاق وبخت یکی‌از مسائلی‌است که مورد توجه اهل نظربوده وبراین مبنی مورد نظروبحث‌قرارگرفته‌است که آیاموجودات وحوادث جهان تابع نظم وعلت خاص‌ومعینی بوده وهیچ امری وموجودی بدون سبب و علت محقق نمبشود ویا آنکه نظم وقاعدهٔ در جهان آفرینش برقرار نیست وموجودات و کرات واجسام وجسمانیات برحسب تصادف بوجودآمده وفساد پذیرند.

وبیان شد که محققان فلاسفه این نظریعنی‌نظریهٔ بخت وصدفه واتفاق رامردود دانستند.

درهرحال مراد ازاصطلاح‌عالم اتفاقات عالم‌جسمانی وحوادث است واستعمال‌اتفاق ازباب مسامحه است.

۱ـ شرح قیصری برفصوص ـ ص۲۷ـواعلم ان العالم عبارة عماسوی‌الله‌وهوینقسم الی قدیم وهوالعقول والافلاك ونفوسها الناطقه و کلیات العناصر والی محدث وهوماسوی هذه‌الاربعة ـشرح حکمة الاشراق ص ۳۹۱

عالم‌اجسام مراد جهان اجسام وجسمانیات وحوادث عالم کون وفساد است‌در مقابل عالم ارواح که جسم وجسمانی نیستند.

عالم‌ارواحـ مراد ازاصطلاح عالم‌ارواح‌عقول‌ونفوس‌مجرده‌بوده که عالم جبرورت وملکوت مینامند که جسم‌وجسمانی نمی‌باشند ودرمعرض کون وفساد نیستند.

عالم‌اعراض ـ عالم اعراض درمقابل عالم حقایق وذوات است که عبارت از عقول ونفوس کلیه باشد وبالاخره مراد عالم ماده وماديات است که درجنب عالم ارواح و عقول عرضی بوده و متقوم بذات خونمیباشند بلکه پایدار بعالم مجردات و قائم بانها به قیام صدوری‌اند چنانکه عالم‌عقول ونفوس کلیه نسبت بعالم ربوبی‌عالم اعراض‌اند و بالاخره هریك‌ازعوالم طولیه نسبت بمافوق‌خود عرض وپایداربآن بوده ونسبت بمادون‌خودجوهر میباشند.

عالم الهیـ مراد عالم اسماء وصفات حق تعالی است که عالم قدس وسرمد وارل هم نامیده‌اند.

عالم‌امرـ عالم مجردات را عالم امرمینامند که بامرتکوینی‌الهی‌از کتم‌عدم‌بوجود آمده‌اند وبرحسب امرتکوینی دفعة واحده پدیدار شده‌اند.

صدرا گوید بدانکه‌جمیع‌صور جزئیهٔ جسمانیه‌نمونهٔ‌حقایق کلیهٔ‌میباشد که موجود درعالم امرالهی وقضای اویند وبنابراین مراد ازعالم امر عالم قضا و قدر و بالاخره عالم مجردات است ـ

متقدمان ومتأخران قائل‌بعوالم سه گانه بوده که عبارت ازعالم عقل وعالم نفس و عالم جرم باشد وافلاطون عالم عقل راعالم ربوبی‌نامیده است[1]

وبیان شد که امربردوقسم است یکی امرتکوینی که عبارت‌ازابداع است ودیگری امرتشریعی‌تدوینی.

۱ـواعلم‌ان‌لجمیع الصورالجزئیة الجسمانیة‌حقایق کلیة‌موجودة‌فی‌عالم‌امرالله‌وقضائه‌ـاسفارج ٤ـ ٤٠ والکل ای من‌المتقدمین ومتأخریهم قائلون بالعوالم الثلثه‌ای عالم العقل و عالم النفس وعالم‌الجرم والافلاطون سمی‌الاول‌عالم الربوبی‌ـ شرح‌حکمة الاشراق ص ۲۰

عالم برزخ- از اصطلاح عالم برزخ گاهی عالم بعد ازمرك وقبل ازحشروقیامت رااراده میکنند وگاه عالم مثل معلقه را برزخ میگویند وبالاخره عالمی که حدفاصل و واسطهٔ میان مجردات محضه وجسمانیات بحث است عالم‌برزخ گویند رجوع شود به کلمهٔ برزخ .

عالم‌خلق- مراد ازعالم خلق کائنات وموجودات عالم جسمانی است کـه درمعرض کون وفساد وخلع ولبس بوده که درمرتبهٔ تفصیل عالم عقل وامرمیباشد .

عالم‌شهادت- مرادازعالم شهادت‌جهان جسمانی واجسام‌وماده وماديات وبالاخره حوادث وزمانیات است که گاه عالم ملك‌وديگربارناسوت مینامند .[1]

صدرا گوید بدانکه شهادت مانند پوست نسبت بعالم ملکوت است یعنی بمنزلهٔ قشرعالم ملکوت است .

عالم‌صغیر- مرادازعالم صغیرانسان است که خودجهان کوچکی‌است که منطوی درآن است جهان بزرك.

عالم صورجسمیه- مراد عالم‌عناصر واجسام‌است که عالم محسوس است‌درمقابل عالم معقول وعالم صوراست نه حقایق.

عالم‌طبیعت- عالم جسمانی وحوادث وزمان وزمانیان وبالجمله‌بجزعالم مفارقات ومجردات ومثل راعالم طبیعت مینامند وگاه عالم ملك وديگر بارعالم شهادت مینامند باعتبارات و مناسبات وجهات مختلف.

عالم‌عقلی - مرادازاین‌اصطلاح‌عالم‌ذهن‌است که مقابل عالم خارجی عینی است وگاه عالم عقل گویند ومراد عالم‌عقول‌مجرده است و عـالم‌عقل گویند درمقابل عـالم جسمانی .

عـالم غیب - مراد جهان معقول ومجردات نوریه‌است که غایب ازعالم شهادت

۱- واعلم ان‌عالم‌الشهادة كالقشر بالاضا فةالی‌عالم الملكوت وكالقالب بالقياس‌الی‌عالم الروح وكالظلمة بالنسبة‌الی‌الروح - وهكذا كل طبقة من الملكوت الاعلی و الاسفل ... اسفارج ۳-ص ۶۵

میباشند وبالجمله عالم‌عقول ومجردات‌واسمـاء وصفات حق‌تعالی را عالم غیب مینامند در درمقابل عالم شهادت[1]

عالم‌کبیر مراد ازعالم کبیرجهان وجود بانظام کلی وجملی خودمیباشد که انسان کبیرهم گفته‌اند چنانکه انسان (بمعنای حیوان ناطق) راعالم‌صغیرهم نامیده اند و در هرحال رواقیان‌برای‌نخستین بارانسان را عالم صغیر وجهان وجود راعالم کبیر و انسان کبیر نامیده‌اند .

عالم‌لاهوت-مراد ازعالم‌لاهوت‌عالم‌سرمد وصقع‌ربوبی ومرتبهٔ‌احدیت‌وواحدیت‌است

عالم مقداریامقادیر - مراد ازعـالم‌مقـدار یا مقادیـر عـالم اشبـاح و مثـل معلقهٔ است که دارای مقدار بوده واز جهتی محسوس اند و لکن دارای ماده نمیباشد و از این جهت حد فاصل میـان اجسام ومجردات اند و ازاین روعالم‌برزخ هم مینامند فلاسفه عالم وجودرا باعتبارات وجهات مختلف به تقسیم‌اولیه‌بردوقسم میدانندیکی عالم معنویات که خود منقسم میشود بعالم ربوبی‌وعالم‌عقول دیگرعالم صور که منقسم بعالم‌صورطبیعی کـه جسم وجسمانیات باشد وعالم صور شبهی که عالم مثل معلقه است میشود[2]

عـالم ملك - مراد عالم شهادت وطبیعت استوگاه از عالم ملك جهان وجـود بطور مطلق وکلی اراده میشود ودرهرحال‌معنای خاص‌عالم ملك مرادف شهادت و ناسوت است که جهان جسمانی و عالم اجسام وماده وماديات باشد ومقابل عالم ملکوت و ظل و پرتوی از آن میباشد.

عـالم ملکوت - عالم ملکوت عالم مجردات است و آن بردو قسم است یکـی

۲- عالم الغیب والسهادة - سو ۀ مؤمنان ایهٔ - ۹۰ - سوره حشر آیهٔ - ۲۱وله الملك یوم ینفخ فی الصور عالم الغیب والشهادت-

۲ - اعلم ان العالم المثالی هو عالم روحانی وجوهر نورانی شبیه‌بالجواهر الجسمانی فی کونه محسوساً مقداراً وبالجواهر المجردةالعلمیة فی کونه نورا نیاً ولیس بجسم مرکب مادی ولا جوهر مجرد عقلی لانه برزخ و حد فاصل بینهما و کل ما هو برزخ بین‌الشیئین لابدوان یکون غیرهما . - فهده العوالم العالیهٔ کتب الهیة و صحف ربانیة کتبهـا اولا ید الرحمن بقلم‌نورانی-اسفار ج ۳ - ص۶۳

ملکوت اعلی که عالم عقول است ودیگری ملکوت اسفل که نفوس میباشد.

عبث - کلمهٔ عبث درلغت بمعنای بیهوده ومهمل آمده‌است‌ارتکاب وانجام عملی که فائده‌آن معلول نباشد عبث نامیده اند واز نظرفلسفی هر فعلی که مبدء ابعد واول آن تخیل باشد بدون فکر واندیشه وقوهٔ شوقیه که مبدء بعید و متوسط است با قوه عاملهٔ که مبدءِ اقرب‌فعل‌است‌متطابق‌درغایت باشدیعنی‌غایت شوقیه‌ماالیه‌الحرکت‌باشد همانطوریکه غایت قوهٔ عامله همیشه ماالیه الحرکت است این نوع فعل را عبث نامیده‌اند.

بعضی گفته‌اند که فعل عبث فعلی است که غایتی نداشته باشد درصورتیکه‌هیچ فعلی‌بدون غایت نیست نهایت غایت فعل یکوقت ماالیه الحرکت است که درتمام‌افعال موجوداست ویکوقت مالا جله الحرکت که ممکن است فعلی بدان منتهی شودیانه

درهرحال اگر مبدء اول فعل تخیل باشد بدون ضمیمهٔ‌فکرورویت‌وباانضمام ملکهٔ نفسانی یا خلقی که داعی بی‌فعل است‌آن فعل را عادت مینامند.

عجز - عجز عبارت از عدم قدرت برانجام اموری است که بالذات‌ممکن باشند بنا بر این نسبت باموور غیر ممکنه‌عجزصادق ودرست نیست زیرا عاجز بکسی میگویند که قادر برانجام فعلی که ممکن است وقوع‌آن نباشد.

عدل - عدل مقابل ظلم است وبمعنای احقاق حق واخراج حق ازباطل است‌وامر متوسط میان‌افراط وتفریط را نیزعدل مینامند.[1]

میبدی گوید قوهٔ غضبیه انسان درمرتبه افراط‌تهوردرمرتبهٔ تفریط جبن ودرمرتبهٔ متوسط شجاعت است وقوهٔ شهوانیه درمرتبهٔ افراط فجور ودرمرتبهٔ تفریط جمودو درمرتبهٔ متوسط‌عفت‌است وقوهٔ عقلیه درمرتبه‌افراط‌جربزه ودرمرتبهٔ تفریط بلادت ودرمرتبهٔ‌متوسط حکمت است وحدمتوسط این قوی عدالت است.[2]

عدم - عدم یعنی نیستی (مقابل وجود) برای وجود دواعتبار است یکی وجود مطلق ودیگری مطلق وجود عدم هرگاه مقابل وجود مطلق باشد عدم مطلق‌است و اگر

۱- شرح منظومه ص ۱۲۱- اسفارج ۱-ص ۱۷٤

۲- دستورالعلماء ج ۲- ۲۹۸-۳۰٤

مقابلهٔ آن باعتبار مطلق وجود باشد مطلق العدم است مفاد نوع اول‌سلب‌وجودمطلق‌است ومفاد قسم‌دوم سلب مطلق وجوداست وفرق میان وجود مطلق ومطلق الوجود این‌است که مطلق الوجود به‌تحقق یکفرد محقق میشود ولکن انتفاء آن بانتفاء تمام افراد است اعم از ذهنی و خارجی ووجود مطلق بوجود فردی محقق میشود و بانتفاء فردی نیز منتفی میگردد.[1]

عدم مجامع - مراداز عدم مجامع مسبوقیت وجودبعدم ذاتی‌است وبعبارت‌دیگر امکان‌ذاتی میباشد که ازجهت ذاتش‌لیس محض‌است وازجهت علتش و بواسطهٔ آن ایس است‌ودر نتیجه حدوث ذاتی مسبوق بعدم مجامع است.

بعضی‌در تعریف عدم مجامع گفته‌اند عدم‌مجامع امری‌است که مرتبهٔ‌عدمش‌مجامع باوجودش باشد و این معنی عبارت دیگری است از مکان استعدادی که در عین آنکه بالقوه‌است مجامع‌با مرتبهٔ خاصی‌از وجوداست.

حاجی سبزواری گوید حدوث ذاتی مسبوقیت وجود شیء است با لیسیت ذاتی یا مسبوقیت بعدم مجامع که عبارت ازامکان ذاتی باشد که ازلوازم ماهیات یعنی لااقتضائی محض‌است بالذات وبنابراین حاجی‌حدوث ذاتی‌را که مسبوقیت وجود بالیسیت ذاتی است عدم مجامع میداند که همان امکان‌ذاتی باشد وعدم‌مقابل راعدم زمانی میداند[2]

عدم‌مطلق - عدم مطلق مقابل‌عدم وملکه‌است که شأنیت وجود ندارد.

عدم‌مقابل - مسبوقیت زمانیات رابعدم زمان‌عدم مقابل میگویند وبالجمله مراد ازعدم مقابل عدم‌زمانی استزیرا هیچ‌یك ازمراتب وجودی‌حوادث زمانی‌با یکدیگرجمع

۱- دستورالعلماء ص ۳۱۲

۲- بالعدم‌المجامع یعنی‌الحدوث الذاتی‌مسبوقیت وجودالشیء باللیسیة الذاتیة اوالمسبوقیة بالعد المجامع وهماالامکان‌الذی هولازم الماهیات اعنی‌لا اقتضاءالوجود والعدم‌من‌ذاتها کما قال‌الشیخ الممکن من‌ذاته ان یکون لیس‌و له من‌علته ان یکون ایس کما یکون سبق‌لیس واقع ای‌العدم المقابل‌الذی یقال‌له‌العدم‌الزمانی منصرم ای‌منقطع ینعت بالزمانی شرح منظومه ص۷۷

نمیشوندو ازاین‌جهت‌عدم‌فکی‌در سلسلهٔ عرضیه نامیده‌اند .

چنانکه بیان شد ظرف سیالات مانند حرکات و متحرکات زمان است و ظرف مفارقات بسیطه دهراست وظرف (یاجاری‌مجرای ظرف) اسماء وصفات خداسرمد است و برای‌وجود دوسلسله است یکی‌سلسلهٔ طولیه ودیگری سلسلهٔ عرضیه‌ومراداز سلسلهٔطولیه بعداز ذات حق‌تعالی لاهوت‌و جبروت‌و ملکوت‌و ناسوت است‌و مراد ازسلسلهٔ عرضیه‌عالم اجسام است وبیان‌شد که عدم درکلیه احکام تابع وجود است و بنابر این همانطوریکه وجودبزمانی ودهری وسرمدی تقسیم میشودعدم هم‌بزمانی و دهری و سرمدی تقسیم می گرددو درنتیجه مراداز حدوث دهری این‌است که عـالم ملك مسبوق الوجود است بعدم دهری‌زیراموجودات درمرتبهٔ خودهریك راسم عدم دیگری است‌و هر وعاء و ظرفی برای وجودی وعاءِ عدم تالی خوداست .

میرداماد گوید عالم ملك مسبوق‌بعدم دهری است بنحوعدم مقابل یعنی‌غیرمجامع ونام این‌نوع عدم‌را عدم انفکاکی نهاده است درسلسلهٔ طولیه ومسبوقیت حوادث را بعدم مجامع‌در سلسلهٔ عرضیه عدم مجامع‌نامیده است .[1]

عدم‌ملکه ـ در زیرعنوان کلمه تقابل بیان‌شد که یکی از اقسام‌آن‌عدم‌ملکه‌است یعنی عدم‌شیئی که از شأن آن وجوداست‌چنانکه‌زید کورمتصف به‌صفت عدم‌البصراست و از شان‌آن بصر داشتن است یعنی درشأن نوع انسان بصر داشتن است عدم ملکه را عدم قنیه هم‌میگویند .

درهرحال‌درمورد اصطلاح عدم‌ملکه گفته شده‌است که شرط‌است که‌از شأن‌شخص ویانوع ویاجنس آن متصف بودن به‌ملکه باشد مثلا به‌سنك‌نمیتوان کفت متصف‌به صفت

۱ـ کذالك ای‌مثل الحدوث الزمانی سبق العدم المقابل علی وجود الشیء سابقیة له ای المعدم فکیة لکن مقابلةالعدم وسبقه‌الانفکاکی فی السلسلة الطولیة بخلافها فی‌الحدوث الزمانی فانها فی‌السلسلة العرضیة ـ شرح منظومه ص٧٦ ـ ان‌العالم عنده (داماد)مسبوق الوجود بالعدم الواقعی الدهری لاالزمانی الموهوم کما یقول المتکلم ولاالعدم المجامع التی فی مرتبة الماهیة فقط کما نسب‌الی الفلاسفه ـ شرح منظومه ص٧٧

عدم البصراست زیرا ازشأن شخص ونوع وجنس آن داشتن بصرنیست.

عرشـ جسم محیط بتمام اجسام وجهان ـ سمانی راعرش مینامند که فلك الافلاك باشد وفلك ثوابت را نیز کرسی نامیده‌اند.

عرض ـ عرض موجودی است که و جودش فی‌نفسه عین وجودش برای محل‌و موضوع وبالاخره فی‌غیره باشد یعنی‌هرگاه درخارج موجود شودوجودش ناچار باید در موضوعی ازموضوعات باشد ودرمحل حود (مقوله) بیان خواهد شد که بنابر آنچه مشهور است مقولات عرض نه تااست ولکن بعضی ازفلاسفه ازجمله قطب الدین شیرازی مقولات عرضی راچهارنوع میداند:

قطب گوید اما اقسام عرض چهاراست چه عرض یا تصور کنند ثبات اورالذاته یا تصور نکنند ثبات اورالذاته‌اگرتصور ثبات‌اولذاته کنند یاتعقل‌او کنند دون‌النسبة الی غیره یاتعقل اونکنندون‌النسبة وآنچه تعقل او کنندون‌النسبة بالذاته موجب‌مساوات وتفاوت وتجزی باشد یاموجب نباشد آنچه موجب آن است لذاته کم است وآنچه‌موجب آن نیست کیف است وآنچه‌تعقل اونتوان کرددون‌النسبة‌الی غیره اضافه است‌وآنچه‌تصور ثبات اولذاته نکنند حرکت است.[1]

عرض‌ذاتیـ عرض ذاتی عبارت ازعرضی است که‌منشأآن ذات‌باشد باین معنی که ازملحقات وعوارض ذاتی اشیاء باشد مانند تعجب که لاحق وعارض برانسان است بالذات یعنی انسان معروض تعجب است ویالحوق‌آن بر موضوع ومعروض بواسطهٔ امری دیگر باشد که آن امرجزء معروض باشد یعنی از اجزاء ذاتی معروض‌باشد مانندحرکت‌ارادی که عرض‌بوده ولحوق‌آن برانسان بواسطهٔجزءذاتی اواست که‌حیوانیت‌باشدو یا عروض و لحوق آن بواسطهٔ امری خارج ازذات وذاتیات باشد ولکن واسطه خود ازاعراض ذاتیه‌و مساوی باآن باشد مانند ضحك که عروض ولحوق آن برانسان بواسطهٔ تعجب است که تعجب خود ازامور خارج از ذات است ولکن مخصوص بانسان ومساوی باآن است .[2]

۱ـ درة التاج بخش سوم‌ص۵۰

۲ـ دستورالعلماء‌ج ۲ ـ ۳۲۸

عرض‌عام- عرض عام عرضی است که شامل وحمل برچندنوع وحیقیقت شود.
در کلمه ذات وذاتی فرق میان ذاتی درباب کلیات خمس باذاتی درباب برهان بیان شد اکنون گوئیم که عرضی درباب کلیات خمس ذاتی درباب برهان است مثلا حس وحرکت بالاراده درباب کلیات خمس وازنظر آن مورد عرضی است ولکن درباب برهان ذاتی است یعنی منتزع از ذات است ودرنتیجه عرض ذاتی همان ذاتی درباب برهان است.
شح اشراق درمقام تعریف عرض گوید عرض موجودی است که حال در غیروشایع درمعروض خود باشد این نکته را نیز بایدتوجه داشت که اهل معقول که گویند هر امر عرضی معلل است عرضی درمقابل ذاتی درباب برهان است یعنی آنچه منتهی بذات شودو معلول علتی باشد غیراز عرضی درمقابل ذات درباب کلیات خمس است .[1]

عرض‌لازم- عرض‌لازم عرضی است که انفکاك آن از معروض خود محال باشد مانند کتابت بالقوه برای انسان درمقابل عرض مفارق که انفکاك آن ازمعروض خود ممکن باشد چه آنکه بالفعل زائل شود ویابالقوه زوال آن بسرعت باشد ویا بطور کندی وبطوء وعوارض لازمه راعوارض محموله هم مینامند.

عرفیهٔ عامه - قضیهٔ عرفیهٔ عامه عبارت ازقضیهٔ موجبه‌ایست که حکم‌درآن‌بدوام ثبوت محمول برای موضوع باشد مادام که ذات موضوع متصف بوصف عنوانی است.[2]

عزیمت - عزیمت عبارت ارادهٔ مؤکد است که اجماع هم نامیده‌اند.

عشق- میل مفرط به هرچیزیراعشق بآن چیزمیگویند.

عشق‌اکبر- اشتیاق به لقای حق تعالی‌ومعرفت ذات وشهود صفات درذات را عشق اکبرمینامندفلاسفه وظرفاگویندا گرعشق عالی‌نمیبود موجودات طراًمضمحل میشداند و آنچه‌حافظ‌ممکنات ومعلولات‌نازله است عشق است (عشق عالی) که ساری‌درتمام ممکنات وموجودات جهان هستی‌میباشد زیراتمام موجودات عالم طالب وعاشق کمال‌اند و غایت این مرتبهٔ ازعشق تشبه بذات خدای متعال است

١- شرح منطق منظومهٔ ص٢٦
٢- دستورالعلماء ج ١- ص ٣١٩

عشق‌اوسط- عشق حکما و علماءبتفکرو تعمق در صنع خدای متعال وحقایق موجودات را عشق اوسط مینامند .

عشق‌عفیف- عشقی که سرچشمهٔ آن حسن‌زیبائی وتوجه بزیبائی مطلق باشد من حیث‌الذات عشق عفیف نامیده‌اند وآن اعلی درجه عشق انسانی‌است .[1]

عشق‌عقلی - عشق عقلی عشقی‌است که مبدءِآن توجه بذات حق تعالی میباشد و مخصوص مقربان درگاه اوست .

عشق‌وضیع- عشق وضیع درمقابل عشق عفیف است این‌نوع عشق از انواع عشق پست حیوانی است که عرض عمدهٔ آن اطفاءِ شهوات حیوانی است .[2]

عضوبارد - مراد از عضو بارد دماغ است.

عضوحار - مراد ازعضو حار قلب است .

عضورطب- مراد ازعضو رطب کبد است .

عضویابس- مراد از عضویابس استخوان است .[3]

شیخ‌الرئیس گوید وقسم‌اول عبارت ازاعتدال‌انسان است نسبت بسایرکائنات وآن

١- اسفارج٣ - ص١٣٨
٢- فی اثبات ان جمیع الموجودات عاشقة لله سبحانه مشتاقه الی لقائه ... اسفارج ٣ ص ١٣٥ .
٣- ان کل واحد من البسائط الغیر الحیة قرین عشق غریزی لاینخلی عنه البته...اسفار ج٣ - ص١٣٧ فی‌بیان طریق آخرفی سریان معنی‌العشق فی کل الاشیاء... اسفارج ٣ - ص١٣٨ فی‌بیان ان‌المعشوق الحقیقی لجمیع‌الموجودات وان‌کان شیئاً واحداً فی‌المآل‌وهو نیل‌الخیر المطلق‌والجمال الاکمل الاان لکل واحد من‌اصناف‌الموجودات معشوقاً خاصاً اسفارج ٣ - ص١٣٩ واعلم ان‌للعشق اقسام‌و المحبة متشعبة والمحبوبات کثیرة لاتحصی حسب تکثرالانوار والاشخاص فمن انواع‌المحبة محبة‌النفوس الحیوانیة للنکاح... و منها محبة‌الرؤسا للریاسات وحرصهم علی‌طلبهاو مراعاتهم لرسومها ومحافظتهم علیها و...اسفار ح٣- ص ١٤٠ تا١٤٧ .

اعتدال چیزی است که عارض انسان میشود وآن‌را حدی نیست ولکن چنین نیست که‌بی حساب واندازه باشد وهرچه خواهدباشدبلکه اورا درطرف افراط وتفریط حدی باشد که هرگاه ازآن حدتجاوز کند مزاج انسان باطل میشود تاآنکه گوید گرچه حصول‌اعتدال حقیقی تقریباً ناممکن استو نهایت درجه‌اعتدال نزدیك‌بودن باعتدال وتوازن حقیقی‌است ولکن همان نزدیکی به‌توازن واعتدال حقیقی‌هم بواسطهٔ تکافؤ اعضاء حاره مانند قلب و اعضاءِ بارده مانند دماغو اعضاء رطبه مانند کبد واعضاء یابسه مانند استخوان حاصل می شودو هرگاه توازن و تعادل میان آنها بر قرار شود نزدیك باعتدال حقیقی شده تا آن که گوید :

واعضاءِ رئیسه سه‌است اگرچه قلب‌رئیس همهٔ‌آنها است لکن چنانکه بعداً بیان خواهد شد یکی از آنها عضو بارد است که دماغ باشد و یکی عضو یابس است که قلب باشد...[1]

درهرحال ممکن است ارکان اربعه انسان که هر یك دارای حال و وصف خاصی میباشد مأخوذ از نظریهٔ چهار عنصری باشد.[2]

عقد حملـ ارتباط میان موضوع ومحمول راعقد حمل مینامند .

عقد وضعـ اتصاف‌ذات ومصادیق موضوع رابوصف موضوع یعنی ربط میان‌ذات وعنوان موضوع راعقد وضع مینامند .

عقلـ کلمهٔ عقل درلغت بمعنای خرداست چنانکه کلمهٔ علم بمعنای دانش‌است وبهرحال کلمهٔ عقل گاه‌مرادف‌باعلم است‌چنانکه‌ازاصطلاح‌اتحادعالم ومعلوم گاه تعبیر به اتحاد عاقل ومعقول شده ومرادف قرارداده میشوند .

قوهٔ مدرکهٔ کلیات که مخصوص بانسان است‌عقل مینامند که گاه ازآن تعبیربنفس ناطقه میشود وبرروح مجرد انسانی که راکب برروح حیوانی است عقل گفته شده‌است وبقوهٔ تدبیر زندگی عقل‌معاش گویند چنانکه‌بنیروی‌تدبیر تأمین‌سعادت اخروی‌عقل‌معاد

۱ـ شفاج ۱ـ ۴۳۶

۲ـ شفا ج ۱ـ ص ۴۴۳

میگویندو بهرمرحلهٔ ازادراك نیز عقل گفته شده است چنانکه گویند عقل‌هیولائی‌یاعقل بالفعل‌و بالملکه‌و با لمستفادو بقوهٔ عالمه‌ومدرکات قوه عالمه‌عقل گفته شده است وبقوه‌ناطقه عقل اطلاق شده است و گاه عقل‌را مرادف باحکمت بکاربرده‌اند وقوهٔ تمیزمیان خوب‌و بدراعقل گفته‌اند .

متکلمان علمو عمل باموریرا که موجب سعادت اخروی بشر است عقل میگویند ودر هرحال‌آنچه درتعریف عقل مجرد گفته شده‌و مشهور است این‌است که گفته‌اند عقل جوهری است مجرد وقائم بذات که نه‌در فعل ونه‌درو جود احتیاج بماده ندارد

فلاسفه‌مشاء در بیان کیفیت صدوراشیاءِ ازذات‌حق تعالی قائل‌بده عقل طولی‌هستند والبته خودفلاسفهٔ مشاء هم‌این نظر را قطعی نمیدانند و بیان خواهد شد که شیخ اشراق عقول طولیه‌را خیلی زیادتر از ده‌عقل میداند رجوع شودبکلمه اول صادر.[1]

عقل اولـ اول ماصدر ازذات حق‌تعالی رامشائیان عقل اول واشرافیان نور اول و نورالانوار نامیده‌اند .[2]

عقل بالفعلـ مرحلهٔ‌سوم نفس راکه مرتبهٔ حصول معقولات نظریهٔ است بنحوی که‌مخزون نزدآن باشد وهرگاه بخواهد بدون اکتساب ونظرجدیدی حاضر شود عقل بالفعل مینامند که مرتبهٔ فعلیت حضور عقلی اشیاءِ است[1]

عقل بالملکه ـ مرتبه دوم از مراتب چهارگانهٔ نفس انسان راکه مرحلهٔ حصول

۱ـ اسفارج ۱ـص ۳۰۵ ج۳ ـ ص ۹۲ ـ ۹۰ ـ ۵۱ دستورالعلماء ج۲ـ ۲۲۷ تعریفات سید شریف ص۱۰۲اول .

۲ـ فمقصدالحکماء فی‌اثبات العقول والوسائط و عدم نسبة المجسمات والمتکثرات الی الباری انماهو لتصحیح صدورالعالم باعتبار جهة کثرته وتفصیله وعدم مناسبة بعض‌اجزائه الابتوسط‌آخرـ شرح‌هدایهٔ ملاصدراـقال‌من یعتبر کلامه ان‌الله تعالی‌الذی منه‌بدءِ الحلق واحدمن کل‌وجه‌لا کثرةفیه بوجه‌والواحدلا یصدرعنه الاواحد قال‌اول‌ماخلق‌من‌الموجودات موجود واحد هو اقرب الموجودات الیه‌و اشبهما ... المعتبر ابوبرکات ج ۳ ص ۱۴۸ الاشیاءٔ کلها ثابتة فی‌العقل‌و العقل‌ثابت‌بالعلة الاولی‌بدواً لجمیع‌الاشیاء ـ اسفارح ۳ص۵۸

معقولات بدیهی است بسبب احساس جزئیات واستعداد انتقال ازبدیهیات باکتسابیات است عقل بالملکه نامیده‌اند وبالاخره مرحله استعداد انتقال ازاولیات بنظریات راعقل بالملکه گویندووجه تسمیهٔ آن بعقل بالملکه درحاشیه مذکور است .

عقل خالصـ مراد ازعقل خالص عقل غیرمشوب باخیالات واوهام وسایر حواس وبالاخره قیود مادی میباشد .

عقل عملیـ قوهٔ محرك عمل را درانسان وحیوان عقل عملی مینامند و آن نیز دارای مراتبی است که عبارت ازتجلیه‌و تخلیه‌و تحلیه فنا فی‌الله باشد که‌تفسیر هریك در محل‌خودبیان شده‌است .

عقل فعالـ عقل دهم رافلاسفه عقل‌فعال نامیده‌اند ودرزبان شرع روح‌القدس و جبرئیل نامیده‌شده است‌و گاه برعقل اول‌هم روح‌القدس اطلاق شده است عقل بالمستفاد دراثر اتصالش بعقل‌فعال سبب‌حضور تمام صورعلمیهٔ کائنات درنفس انسان میشود ودر هر حال مشائیان باخرین عقل‌در مرتبهٔ طولیه عقل فعال میگویند واشراقیان رب طلسم زمین مینامند .[1]

عقل مستفادـ عقل بالمستفاد ـ مرحلهٔ چهارم نفس انسان است که مرتبهٔ حصول تمام‌علوم نظری واکتسابی است بنحویکه هیچ‌امری ازاو غایب نمیباشد و همانطور که بیان‌شددراثر اتصالش بعقل فعال‌صور تمام موجودات بر او اشراق شده وعالم‌بآنهامی گردد

١ـ والنفوس المستفیضة المستکملة بالعقل بالفعل فهوواهب الصوربإذن‌الله‌ویجب ان‌یکون بریئاً من‌القوة‌والانفعال ـ اسفارج٣ ص١٦٧ ـ دستورالعلماء ج٢ـ ص ٢٣٠ تعریفات سید شریف ص١٠٢

فماهواستعداد المعقول الاولسمی بالعقل الهیولانی تشبیهاً فی‌خلوه عن‌جمیع‌الصور العقلیة بالهیولا الاولی الخالیة فی ذاتها عن کافة الصور الجسمیة و عقل استعداد کسب النظریات‌المدرکة‌ای‌المعقولة‌من‌اولیات‌معقولة‌له‌فهوالعقل‌بالملکة‌والمراد‌بالملکة‌هنا‌مایقابل العدم‌اومایقابل الحال‌لرسوخ استعدادالانتقال‌الی‌المعقولات فی‌هذالمرتبة والعقل بالفعل ذواستعدادالاستحضار‌للنظریات‌المکتسبة المخزونه متی‌شاء‌بمجرد الالتفات بلاا کتساب*

گردد بنحوعلم حضوری‌بتمام‌مراتب وجودی‌اشیاء .[1]

عقل مضاعفـ عقل بالستفاد راعقل مضاعف هم‌نامیده‌اند زیرا هم ازناحیهٔ عقل فعال کسب فیض مینماید و هم از مرتبهٔ کامل مراتب مادون خودیعنی عقل هیولانی و بالملکه وبالفعل وبعبارة دیگرهم ازمادون وهم ازمافوق خود کسب فیض‌مینماید.

عقل مفارقـ کلیهٔ عقول طولیه و عرضیه را عقول مفارقه مینامند که هیچ نوع مقارنهٔ باماده واجسام وجسمانیات ندارند .

عقل هیولانیـ مرتبهٔ استعداد محض نفس انسانی‌را برای ادراك معقولات عقل هیولانی مینامند که قوهٔ محض وخالی ازهرنوع فعلیتی میباشد .

عقول متکافئةـ درمحل خود بیان میشود که درعرض عقول طولیه مترتبه عقولی

*جدید والعقل حیث انعدم‌استعداد فیه‌و استحضرالعلوم مشاهداً ایاهامستفاداً ای‌من‌العقل الفعال الذی هو مخرج نفوسنا من‌القوة الی‌الفعل فی‌الکمالات ... شرح منظومه ص ٣٠٦

١ـ واعلم ان‌للعقل الفعال وجودفی انفسنا فان‌کمال النفس و تمام وجودها و صورتها و غایتها هووجود العقل الفعال لهاو اتصالها بهواتحادها معه‌فان ما‌لا وصول‌لشیء الیه‌بوجه الاتحاد لایکون غایة لوجود ذالك الشیء فماهوغایة بالطبع لشیء فی‌وقت فهومن شأنه ان یصیر صورة له‌فی وقت آخر ـ اسفارج ٤ ـ ص١٣٣ ـ ثم‌ان‌النظر فی‌العقل الفعال من‌حیث وجوده فی‌نفسه غیرالنظر فیه‌من حیث حصوله لنفوسنا فالنظرفیه من الحیثیة الاولی قد مرذکره فی‌الربوبیات اذقدثبت وجوده فی‌نفسه بالبرهان ولیس النظر الان الا من حیث کونه کمالا للنفس الانسانیه وتماماً لهاو البرهان علی وجوده فی النفس ان النفس فی مبادی‌الامروان‌کانت نفساً بالفعل لکنها عقل‌بالقوة‌ولها ان‌تصیر عقلا بالفعل لاجل‌تصورات المعقولات والتفطن بالثوانی بعدالاولیات حتی یصیر بحیث تحضر صور المعلومات متی شائت فتحصل لهاملکة الاستحضار الصور العقلیة من‌غیر تجشم کسب جدید فخرجت ذاتها من‌العقل بالقوة الی‌العقل بالفعل... اسفارج ٤ ـ ص ١٤٤ و ما یسمی باصطلاح الحکماء بالعقل المجرد یسمی باصطلاح اهل‌الله بالروح واذالك یقال للعقل الاول روح‌القدس ـ شرح قیصری برفصوص

دیگرپدیدآمده که آنهاراعقول عرضیهٔ متکافئهٔ مینامند از آن جهت که ترتب علی ومعلولی میان آنها برقرار نیست بعضی ازفلاسفه گمان کرده‌اند که مراد افلاطون از ارباب انواع خودهمان عقول عرضیهٔ متکافئه‌است .

عقول سازجهـ مراد ازعقول سازجه عقول ابلهـان وسفها است.

عکسـ درفن منطق بیان شده است که عکس هرقضیهٔ باین طریق درست میشود که موضوع را بجای محمول ومحمول رابجای موضوع قراردهیم.

عکس‌مستویـ عکس مستوی باین طریق درست میشود کـه عیـن مـوضوع را بجای محمول وعین محمول رابجای موضوع قراردهیم

وبعبارت دیگرعکس مستوی عبارت از تبدیل عین دوطرف قضیه است یعنی عین موضوع را بجای محمول وعین محمول‌رابجای موضوع قرار دهند بشرط بقاء صدق‌و کیف یعنی اگر اصل صادق باشد بایدعکس آن هم صادق باشد واگراصل موجبه باشد عکس آن هم باید موجبه باشد چنانکه در قضیهٔ هـ انسانی حیوان است معکوس آن بعکس مستوی‌میشود بعضی ازحیوانات انسان اند درمقابل عَکس نقیض که تبدیل نقیض‌دوطرف قضیه‌است باشرط‌بقاء صدق.

متأخران گویند عکس نقیض بواسطه قراردان نقیض جزء دوم بجای جزء اول و عین جزء اول بجای جزء دوم درست میشود باشرط بقاء درصدق ومخالفت در کیف.

علتـ بکسرعین‌درلغت بمعنای مرض است که حلول‌آن درمعروض موجب تغییر حال اومیشود ودرطب بمعنای‌مرض است ازآن جهت که دراثرحلول وعروض‌آن درابدان موجب تغییروبرهم خوردن مزاج‌معتدل بدن‌میگردد وازقوه‌بطرف ضعف وازحیات بطرف مرگ گراید ونزد حکما بمعنای‌چیزی است که چیزی دیگربرآن متوقف باشد وازوجود آن وجود امری دیگروازعدم آن عدم آن امرلازم آید ودرمحل خود بیان شده است که معلول دراثرعدم علت ممتنع میشود ولکن با وجود علت واجب‌نمیشود مگرواجب بالغیر واز رفع علت وعدم‌آن عدم معلول لازم میاید واز رفع وعدم معلول عدم علت کشف‌میشود وبعبارت دیگر عدم معلول کاشف ازعدم علت است نه علت‌عدم العلت‌وبهرحال دوامری که

میان اند وبستگی وجودی باشد بطریق مذکوریکی را علت و دیگریـرا معلول مینامند یعنی‌محتاج را معلول ومحتاج‌الیه‌را علت مینامند.[1]

علت اولی ـ مرادازعلت اولی‌بطورمطلق ذات‌خدای متعال است که‌علت العلل هم نامیده‌اند

علت بـالذات ـ هرگاه امری‌مستقیماً وبلاواسطه‌علت چیزی باشدعلت‌بالذات ان چیزی است چنانکه نارفی ذاته و بلاوسطه علت احراق است و نتیجهٔ احراق زوال برودت است وبنابراین زوال برودت معلول بالعرض است زیرا بالذات علت احراق است واگر چنین گفته‌شود که‌مادام که‌برودت‌زائل‌نشوداحراق‌حاصل نمیشود درنتیجه نارا‌ولاو بالذات‌علت رفع و زوال برودت است وثانیا و بـالعرض علت احـراق است قضیه در این‌صورت برعکس‌میشود.[2]

علت‌تامه ـ علت تامه علتی است که معلول بواسطه‌آن موجودوواجب الوجـود بالغیر میشود یعنی امری که خود مستقلا وجود چیزیرا ایجاب کند[3]

علت تمام معلول‌است ـ زیرا معلول ظل وترواشی ازعلت است وعلت در مرتبهٔ علیت واجد جمیع مراتب معلول ومرتبهٔ کمال معلولات خود میباشد .[4]

۱ـ العلة‌لها مفهومات احدها هوالشیء‌الذی یحصل‌من‌وجوده وجودالشیء ومن‌عدمه عدم شیء اخروثانیهماهو مایتوقف‌علیه وجود الشیء فیمتنع بعدمه و قدلا یجب بوجوده والعلة‌بالمعنی‌الثانی ینقسم الی‌علة‌تامة وهی‌التی لاعلة‌غیرها علی الاصطلاح الاول‌والی‌علة غیرتامه تنقسم الی‌صورة ومادة وقابل وغایة‌ـاسفارج ۱ـص۱۶۸

۲ ـ دستور العلماء ج ۲ ـ ص ۳۷

۳ ـ درةالتاج بخش سوم ص ۴۳

۴ـاسفارج ۳ ـ ۱۸۳ اخوند گوید کلما تحقق شیء من الکمالات‌الوجودیة‌فی موجودمن الموجودات فلابدان یوجد اصل ذالك الکمال فی علته علی وجه اعلی واکمل وهذا مما یفهم من کلام معلم المشائین فی کثیر من مواضع کتبه فی الربوبیات المسمی باثولوجیا ویعضده البرهان ویوافقه‌الذوق‌السلم والوجدان فان الجهات الوجودیة للمعلول کلها*

علت صوری – رجوع شود به کلمهٔصورت

علت عادی – امری که برحسب عادت مؤثر درچیزی باشد یعنی دیگری را ایجاب کند ولوانکه از لحاظ حکم عقلی نتوان رابطـهٔ علیت میان اندو برقرار کرد و اورا علت حقیقی دانست آنرا علت عادی مینامند فلاسفه کلیهٔ علل مؤثر را علت ظاهری وعادی میدانند و گویند عادت براین جاری شده‌است که امری بدنبال‌امری‌دیگرحاصل شود والا اگـر خوب دقت شود علت حقیقی ذات حق تعالی است

علت‌غائی – علت غائی علتی است که محرك اول فعل بوده و درو‌جودذهنی مقـدم بوسائر علل میباشد و دروجود خارجی بعد از تحقق تمام آنها محقق میشود
اخوند گوید علت غائی عبارت‌از علت فاعلی است ودر حقیقت‌فاعل اول‌اواست [1]

علت‌فاعلی–دروجود هرچیزی چهار علت مؤثر است که هر یك بـه تنهائی علت ناقصه‌اند ومجموعا علت تامه میباشد ان علل چهارگانه عبارت انداز

الف ـ فاعل یعنی علت فاعلی وآن امری است که مفید وجود شیء باشد و خارج ازذات معلول است

ب ـ علت غائی وآن امری است که معلول برای آن مـوجود میشود « ما لا جله الفعل والحرکة»

ج ـ صورت یا علت صوری وآن امری است که جزء مقوم شیء بوده وشیئیت‌شیء بالفعل بآن میباشد وبعبارت دیگر فعلیت معلول بصورت است

*مستندةالی علته الموجودةو هکذاالی علة العلل ففیه جمیع الخیرات کلها ولکـن‌سلبت عنها القصوارت والنقائص والاعدام اللازمة للمعلولیة ـ اسفار ج ۳ـ ص ۵۶

۱ ـ واعلم ان العلة الغائیة کمامر فی مباحث العلل هی‌العلة الفا علیة بحقیقتها و مهیتها لفاعلیة الفاعل فهی بالحقیقة الفاعل الاول ای فاعل الفعل‌بما هو فاعل بالفعل وهی ایضا غرض بما هو ملحوظ الفاعل فی فعله وهما متحدان بالذات متغایران بالاعتبار فالخیریة والتمامیة اللازمه لوجود الفعل فی الخـارج من حیث مترتـب‌علی الفعل فائدة و من حیث ینساق الیه الفعل‌غایة‌ـ اسفار ج ۳ ـ ص ۸۱

د‌ـ علت مادی یاعنصری که جزء‌مقوم شی میباشد وجنبهٔ‌استعداد و بالقوهٔ شیء‌است علت مادی یاماده محل استقرار قوه یعنی حامل قوه‌است ماده وصورت علل ماهیت اندو فاعل وغایت علل وجود .

شیخ الرئیس میگوید سبب هرچیزی یا داخل درقوام وجزء اواست یانه درصورت اول یا یاآنکه موجب وجود معلول است بالفعل یعنی موجب فعلیت شیء است صورت‌مینامندو ویا جنبهٔ بالقوه‌است مادهٔ شیء نامند ودرصورت دوم یا امری است کـه شیء بـرای آن موجود میشود غایت خوانند ویاآنکه شیء برای آن موجود نمیشودآن هم دوصورت‌دارد یا آنکه وجود معلول ازاواست‌فاعل‌نامند ویاعلاوه برآنکه وجود معلول‌ازاواست دراوهم هست موضوع نامیده‌اند . [1]

علت‌قابلی – مراداز‌علت‌قابلی علت مادی است . [2]

علت قریب – علت قریب یا علل قریبه درمقابل علل بعیده‌است . هـرامریکه خود مؤثر دروجود معلول باشد یعنی بلاواسطه وبلا فاصله مؤثر در وجودووجوب معلول باشد علت قریب استوبنا براین در علل معده جزء‌اخیر آنها که‌بلا فاصلهٔ مؤثردرمعلول علت‌قریب‌استوسایرعلل‌معده علل‌بعیده‌اند‌است

علت مؤثره– مراد ازعلت موثره علت تامه‌است که خودمؤثر دروجود معلول است بالاستقلال

علل نـاقصه نیزهر یك مؤثردروجود معلول اندلکن‌تأثیرآنهابنحو استقلال نیست وبلکه بنحو انضمام است یعنی همهٔ‌آنها بالانضمام علت واحد هستند که وجود معلولی‌را راایجاب میکنند.

علت‌مادی – رجوع شود به کلمهٔ ماده وعلت فاعلی

علت مبقیه– درزیرعنوان اصطلاح بقاء اکوان بیان شد که علت موجبهٔ و مؤثره بنابر تحقیق علت مبقیه هم هست وهرموجودی همانطوریکه درحدوث احتیاج بعلت‌دارد

۱ ـ شفا ج ۲ ـ ص ۴۶۷

۲ ـ شفا ج

دربقاهم احتیاج بعلت دارد زیرا علت حاجت بعلت همانطور که گفته شد امکان است و امکان درهرحال باقی است و کسانیکه قائل به‌بقاءاکوان‌اندعلت حاجت بعلت راحدوث میدانند و گویند موجودات بعداز حدوث احتیاج بعلت مبقیه ندارند زیرا بعد از حدوث علت حاجت بعلت برطرف میشود[1]

علت متقدم برمعلول است- بیان شد که نحوۀ تقدم‌علت‌برمعلول تقدم عقلی‌است نه خارجی زیرا درخارج انفکاك معلول ازعلت تامه محال است [2]

علت ناقصه- علت را درصورتی ناقص میگویند که خود به تنهائی‌ومستقلاموجب وجود چیزی نگردد وبعبارت دیگرمعلول بوجود آن واجب نشود هریك ازعلل اربعه‌به تنهائی علت ناقصه‌اند.[3]

علل‌خارجی- اموریکه خارج ازذات اشیاء بوده ودرعین حال در حصول و تحقق آنها دخالت داشته باشندعلل خارجی مینامند مانند علت غائی وفاعلی که هردو از علل خارجیه‌اند یعنی خارج ازذات معلول میباشند درمقابل‌علل داخلی که داخل درذات‌معلول وازمقومات ماهوی اومیباشند مانند ماده وصورت که علت‌مادی وصوری‌هستند وداخل در ذات وازمقومات اشیاء اند.

علل‌عالیه - مراد ازعلل عالیه مبادی اولیه مجرده‌اند.

علل ماهیت- اموریکه قوام‌ماهیت اشیاء بانهااست علل ماهیت میگویند درمقابل علل وجود درهرحال مقومات وذاتیات هرشیء علل ماهوی‌آن شی‌اند.

علل معده - علل معده عبارت ازاموری‌میباشند که هریك به‌تنهائی مؤثردروجود معلول نیستند ولکن موجب نزدیك شدن صدورمعلول ازعلت مؤثره‌اند و بعبارت دیگر مجموع اموریکه معلول رامهیای صدورازعلت مؤثره مینمایند علل معده‌نامند وعلل‌مقربه هم نامیده‌اند ازآن جهت که‌سبب نزدیك شد صدور معلول‌ازعلت میشوند ومعلول‌رابمرتبۀ

۱ـشفاح۲ـ ۴۲۲

۲ـ اسفارج ۱ـص۲۹

۳ـ دستورالعلماء ج ۲ـص۳۷۰ـ۳۷۵

صدوراز علت مؤثره میرسانند و یاعلت مؤثره رابمرحلۀ میرسانند که موجب صدور معلول ازآن شود.

چنانکه گفته شد بعضی میگویند هریك از علل معده علت ناقصه‌اند ومجموعاًعلت مؤثره‌ولکن‌محققان فلاسفه گویند که‌علل‌معده اصولا مشمول عنوان‌علیت نمیشوندنه‌ناقص ونه تام وبلکه معداتی میباشند که سبب مهیا شدن علت برای ایجاد وصدورمعلول‌اند[1]

مهم ترین وبزرگترین قانون طبیعت قانون رابطۀ علیت است فلاسفۀ متأخربرای یافتن رابطه علیت‌ومقدارو کیفیت‌آن میان‌اشیاء چهارقاعده اصلی‌درنظر گرفته‌اند که‌عبارت ازقاعدۀ توافق وقاعدۀ اختلاف وقاعدۀ بقایا وقاعدۀ مقارنۀ تغییرات باشد :

بعضی گویند آنچه راماعلت ومعلول مینامیم نتیجه تجربیات ما است که مشاهده کرده‌ایم همواره امری بدنبال امری دیگر انجام وپدید میآید یا حادثۀ خاصی بدنبال حادثۀ دیگری محقق میشود .

این حکم نتیجه عقل نیست بلکه نتیجۀ تجربه است والاعقل بدون تجربه درهیچ موردی نمیتواند چنین حکمی صادر کند .

وبطور کلی‌رابطۀ علیت ومعلولیت میان‌اشیاء اززمانهای قدیم مورد توجه متفکرین بوده است نهایت نحوه‌فکر آنها درباره روابط علی ومعلولی درطول تاریخ مراحلی‌راطی کرده‌است ونظریات‌وعقاید مختلفی پدیدآمده‌است.

علم - غلم بفتح غین بمعنای علامت وشهرت و کوه مرتفع وپرچم‌وبزرك قـوم آمده استوبکسرعین‌بمعنای دانش است و گاه اطلاق میشود بـه آنچه مبدء انکشاف معلوم است .

دراینکه آیا علم قابل تعریف وشناسائی هست یانه وازامور بدیهی است یا از امور نظری واکتسابی مورداختلاف است.

عزالی علم را ازامورا کتسابی و نظری میداند و دوتعریف برای‌آن کرده‌است .
امام رازی گوید علم ازامور بدیهی است زیراآنچه غیرعلم است بعلم‌شناخته‌میشود

۱ـ اسفارج ۱ ـ۱۴۱ـ ۱۱۰ـ شفاج ۲ـ ۴۲۲

اگربخواهیم علم راتعریف کنیم دورمحال لازم میاید او گوید هر کس بضرورت ووجدان بوجود خود عالم است وعلم هر کس بوجود خود علم خاص بـدیهی‌است و بـداهت خاص مستلزم بداهت عام است .

درهرحال کسانی که گویند علم ازاموری است که قابل تعریف میباشند تعاریف مختلفی برای آن کرده‌اند.

متکلمان میگویندعلم‌عبارت‌ازصفتی‌است که موجب تمیزاشیاء ازیکدیگرمیشوند وعلم واجب الوجود عبارت ازصفت ازلیهٔ‌ایست که تعلق آن باموروموجب انکشاف میشود وبعبارت دیگر موجب کشف حقایق است وبلکه عین‌اشیاءِ است.

علم‌نزد حکماءمشاءشامل‌شك‌ووهم‌ویقین‌میشود و گویندعلم‌عبارت ازادراك مطلق یا حصول صور اشیاء نزدعقل است وآن اعم است ازصور یقینی‌یاوهمی‌وشکی.[1]
ولکن علم ازنظرمتکلمان فقط شامل‌یقینیات‌میشود.

حکما گویندعلم عبارت از صـور حاصلهٔ ازاشیاء نـزدعقل میباشد چه آنکه نفس معلوم باشد که علم‌حضوری‌است ویابواسطه معلوم باشد که علم حصولی است‌یقینی باشد یاوهمی وشکی علم بکنه بـاشد یابوجه .

میرسید شریف گوید علم درلغت بمعنای دانستن میباشد وبردوقسم است علم‌قدیم‌و علم حادث علم قدیم علم قائم بذات است و شبیه بعلوم محدثه نمیباشد و مخصوص بذات حق تعالی است علم محدث هم‌یابد یهی‌است یااکتسابی ونظری [2]

ارسطوبحث ازعلم را مقدم برسایرمباحث قرار داده‌است وچنین آغاز کرده است که علم‌انسان ازچه راه وبه‌چه نحوحاصل میگردد .

علم‌اجمالی- علم باشیا را درمقام اجمال علم اجمالی مینامند چنانکه علم علت بمعلولات ولوازم معلولات خود بنحوعلم اجمالی است توضیح‌آنکه هرعلتی در مقام علم بذات خود عالم بمعلولات و کمالات معلولات خودنیزمیباشد وهمانطوریکه علت وجوداً

۱ـ دستورالعلماء ج ۲ـ ص ۳۳۹ ـ اسفارج ۱ـ ۲۷۳

۲ـ تعریفات سید شریف ص ۱۰٤ـ دستورالعلماءِ ج ۲ ـ ص ۳٤٥

واجد تمام مراتب معلولات و کمالات انهااست بالاجمال علم بان هم‌موجب علم به‌جمیع مراتب و کمالات معلولات‌آن میباشد بنحوعلم اجمالی و بالجمله عـلم بعلت موجب علـم بمعلولات آن هم هست زیرا علت مرتبهٔ جمع معلولات ومرحله اجمال آنها است وعلم بآنها بواسطهٔ علم بعلت آنهااست بنحوعلم اجمالی.

فلاسفه درباب علم حق‌تعالی گویند چون علم خدای متعال بذات خود عین وجود نظام‌جملی جهان است ازاین جهت علم خدابذات‌خود علم به کلیات بوده وبواسطهٔ کلیات علم بجزئیات موجودات یعنی موجودات جزئی‌هم هست زیرا ذات حق علت‌العلل تمام کائنات است وبالنتیجه ازآن‌جهت که‌مستقیماًعالم‌بذات خودمیباشد علم‌اونسبت‌بموجودات اجمالی است ودرعین حال علم‌اواست که سبب تکوین تمام موجودات جهان است پس علم تفصیلی‌بمعنای کون ووجود موجودات هم‌هست‌وهمین‌است‌معنای گفتارفلاسفه که‌میگویند علم خدا باشیاعلم اجمالی‌است درعین کشف تفصیلی درمقابل علم اجمالی علم تفصیلی است که عبارت از علم باشیابطور تفصیل میباشد وعلم تفصلی حق باشاعین وجود اشیاء است.[1]

قطب‌الدین گوید وعلم بعضی‌تفصیلی وبعضی اجمـالی است امـا تفصیلی آنستکه اشیارابداند متمایزدرعقل ومنفصل بعضی ازبعضی‌واما‌اجمالی همچنان باشد که کسی‌مسئله دانست آنگاه غافل شدآنگاه اورا ازآن پرسیدند چه جواب ازآن حاضرمیشود درذهن‌او واین بقوهٔ محض نیست‌چه پیش اوحالتی بسیط حاصل است که‌مبدء تفاصیل آن معلومات است پس‌آن علم بقوت نباشد ازهر وجهی‌بلکه بفعل باشد ازوجهی وبقوت ازوجهی‌دیگر وگوئیا قوهٔ‌ایست که بفعل نزدیکترازآن است که گوئی بااوآن حالت نباشد [2]

قیصری گوید بعضی ازحکماءِ متأخرعلم حق رابذات خود عین ذات او میدانند وعلم او را

۱ـ ثبت و تحقق آن العلم بالعله التامه او المقتضیة یوجب‌العلم بالملول بل‌ثبت ان‌العلم بذی‌السبب‌لایحصل‌الامن جهته العلم بسببه ـ اسفارج ۳ـص ٤٦ـ قدمضی فی‌العلم الکلی‌ان العلم‌التام بالعلة التام اولجهة کونهاعله‌یقتضی‌العلم التام بمعلولها‌ـ اسفارج ۳ ـ ص ۳٦

۲ـ درة التاح بخش سوم‌ص۸۷

باشیاء ممکنه عبارت ازوجود عقل اول باصور قائمه باو دانند.[۱]

اشراقیان گویند علم حق باشیاء بنحواضافهٔ اشراقی است.[۲]

علم الهی ـ علمی است که در آن بحث ازاحوال وصفات و آثارموجوداتی میشود که دروجوداحتیاجی بماده نداشته باشند که علم اعلی وفلسفهٔ اولی وعلم کلی هم مینامندو بالجمله موضوع علم الهی بمعنای اعم موجود مطلق ومطلق الوجود است و وضوع علم الهی بمعنای اخص اموری میباشند که دروجود احتیاجی بماده نداشته باشند مانند بحث ازذات وصفات واسماء حق تعالی[۳].

علم ادنی ـ علم ادنی علمی است که درآن بحث از اموری میشود که هم دروجود خارجی وهم دروجوو ذهنی محتاج بماده‌اند.

علم اوسط ـ علم اوسط علمی است که درآن بحث میشود ازاموریکه دروجودخارجی احتیاج بماده دارند ودر وجودعقلی احتیاج بماده ندارند که بحث از ریاضیات باشد.[٤]

علم بالذات ـ در این اصطلاح نوعی ازمسامحهٔ درتعبیرشده است زیرامرادمعلوم بالذات است توضیح آنکه :

علم بموجودات خارجی که عبارت ازحصول ومثول صور آنهااست نزدعقل (بنا بربعضی ازتعاریف)

---

۱ ـ قال بعض الحکماء من المتأخرین ان علمه تعالی بذاته هوعین ذاته وعلمه بالاشیأء الممکنة عبارة عن وجود العقل الاول مع الصور القائمة به ـ شرح قیصری بر فصوص ۱۵

۲ ـ فعلمه تعالی عنده (اشراق) محض اضافة اشراقیة فواجب الوجود مستغن فی علمه بالاشیاء عن الصورة وله الاشراق والتسلط المطلق فلایحجبه شیء فعلمه عنده لیس بالصورة بل بالمشاهدة الحضوریة

اسفارج ۳ ـ ۵۲ ـ

فعلمه بالاشیاء نفس ایجاده لها کما ان الاشیاء عنه نفس حضورها لدیه ـ اسفارج ۳ ـ ۵۲

۳ ـ وموضوع العلم الکلی هو الموجود المطلق ـ اسفارج ۳ ـ ص ۱۸

٤ ـ شفاج ۲ ـ ص ۲۷۳

علم بآن صورعلم بالذات است وبنابراین معلوم بالذات صورعلمیه‌اند وعلم باشیاء بواسطهٔ حصول صورآنها معلوم بالعرض است .

درباب علم حق باشیاء شیخ الرئیس میگوید علم او بالذات است یعنی بحضور ذات خودنزد خود اواست پس علم وعالم ومعلوم یکی هستند در عین و حدت وبساطت .

درمورد علم مفارقات ومجردات اختلافی نیست که نحوه علم آن ها بذات خودنحوه اتحاداست یعنی عاقل ومعقول و عالم ومعلوم یکی است آنچه موردبحث واختلاف فلاسفه است وصدرا آنرا ثابت کرده است اتحاد عاقل و معقول درغیر علم مجردات است بذات خود.

حاصل بیان صدرا بقرار زیر است :

الف ـ وجود درهر چیزی اصل موجودیت ومبدء شخصیت ومنشأ ماهیت است.

ب ـ وجود دارای مراتب مختلف است ازجهت شدت وضعف.

ج ـ اتحاد بمعنای حصول مراتب کمالات در موجود واحد امری محقق وبی شبه است چنانکه نفس انسانی درعین وحدت مجمع صورعلمیه است .

د ـ نفوس در مراتب استکمال و کمالات وشدت نورانیت خـود مصداق معانی کثیره‌اند .

هـ ـ برای اشیاء خارجی صورتهائی است جسمانی که هر گاه درمواد جسمانی باشند صورمادی‌اند وهر گاه درعقل حاصل شوند متحد با جوهر عقلی میشوند .

و ـ وجود عقلی وجود اعلی و اشرف است که درآن مرتبه تمام معقولات جـمع میشوند بوجود واحد.

ز ـ وجود عقلی صرف که مجرد ازماده است برای شیء ثابت نمیشود مگر آنکه آن شیء فی ذاته مانند آن باشد وازلحاظ وجودی مناسب باآن باشد و بنا بر این معقول بالفعل ثابت نمیشود مگر برای معقول بالفعل دیگر پس نفس قبل از آنکه معقول شود محل ثبوت صور معقوله نمیشود مگر بالقوه پس آنچه فی حدذاته معقول است نفس عاقل استو بالجمله اگر فرض شود که معقول بالفعل امری باشد که وجود آن غیر از وجـود عاقل باشد ودوذات متغایر باشند وهریك ازآن ها را هویت جداگانهٔ باشد وارتباط میان

آن دو بحالیت ومحلیت باشد لازم میاید که هر یك باقطع نظر از دیگری وجود داشته باشد وحال آنکه معقول بودن تصور نمیشود مگر آنکه شیء عاقل آن باشد و عاقل بودن شیء مستلزم معقول بودن شیء استو هردو لازم و ملزوم یکدیگراند و متکافئی و متضایف‌اند ودرنتیجه متحداند پس معقول بالفعل عاقل بالفعل استو معقول بالقوه عاقل بالقوه است.[1]

علم برهان- مراد از علم برهان علم منطق است که طریقهٔ استدلال و برهان را میاموزد.

علم‌جزئی - مراد ازعلم جزئی گاه علم طبیعی‌است درمقابل علم کلی که علم‌الهی است و گاهی مرادعلم تفصیلی‌است درمقابل علم‌اجمالی و گاهی برتصورات ومفاهیم جزئی علم‌جزئی اطلاق میکنند درمقابل کلیات.

علم‌حصولی- بیان‌شد که صوری که ازاشیاءعینی‌خارجی‌درذهن‌حاصل میشودمعلوم بالذات‌اند واشیاء خارجی‌وعینی که محکی عندآن صوراند معلوم بالعرض اند درهرحال نحوه علم‌باشیارا که بواسطهٔ حصول صورتی ازمعلوم عینی‌حاصل شودعلم حصولی‌مینامند علم‌حصولی راعلم‌انطباعی‌هم‌میگویند.

علم‌حضوری - علم مجردات را بذات خود علم حضوری‌مینامند و گاه صورعلمیه

۱ - فتقریره علی ما یستفاد من کلام الشیخ فی اکثر کتبه‌هو ان‌الصور المعقولة قدیستفاد عن‌الصور الموجودة فی‌الخارج کما یستفاد من‌السماء وهیئاتها و اشکالها الخارجیة بالحس والرصد صورها العقلیة و قدلا یکون صورالمعقولة مأخوذة عن المحسوسة بل ربما یکون الامر بالعکس کصورة بیت انشئاها البناء اولا فی‌ذهنه لقوة خیالیة ثم تصیر تلك‌الصورة محرکة لاعضائه الی ان یوجدها فی‌الخارج فلیست تلك‌الصورة و وجودها العلمی مأخوذاً من وجودها الخارجی بل وجود ها الخارجی تابع لو جودها العلمی و قد مرفی مباحث الکیفیات‌النفسانیة من‌الفلسفة الاولی ان جنس‌العلم الذی من‌جملةاقسامها واجناسهامنقسم الی‌فعلی وانفعالی والفعلی منه مایکون سبباً لوجود المعلوم فی الخارج والانفعالی بعکس ذالك - اسفارج ۳ - ص ۳۹

درصورتیکه عین‌امرخارجی باشند ومعلوم بعینه وبه‌نفسه وبذاته‌نزدمدرك حاضرباشد آنرا علم حضوری مینامند که معلوم به نفسه حاضرنزدمدرك است نه بصورت ومثالش‌مانندعلم انسان بذات وصفات خود ومانند علم بصور ذهنیهٔ قائم به‌نفس وعلم مجردات بذات خود که نحوهٔعلم آنهابذات نحوهٔ علم حضوری است نه‌به حصول صورت ومثال زیرا نفس در ادراك صورذهنیهٔ حاضرنزد خود احتیاجی بصورت دیگر که منتزع از صور اولی باشد ندارد.

پس علم حضوری بردوقسم‌است یکی‌علم عالم بذات خود مانند علم مجردات بذات خود ودیگری علم علت بمعلولات خود که‌بنفس حضور معلولات نزدعلت استزیراعلت‌در مرتبهٔ علیت واجد جمیع کمالات ومراتب ووجودات معلولات خود میباشد.[1]

علم‌طبیعی- علم طبیعی‌بحث ازجسم میکند ازآن جهت که معروض حرکت و سکون است وبعبارت دیگربحث ازاجسام راازآن‌جهت که درمعرض کون وفسادوسکون وحرکت‌اند علم طبیعی مینامند.

علم‌فعلی- علم فعلی عبارت ازعلمی‌است که وجود خارجی‌مستفاد ازآن باشد در مقابل علم انفعالی که مستفاداز خاج است.

صدرا گوید علم حق تعالی‌بذات خودعلم فعلی‌است وعلم انفعالی مانند علم انسان باشیائیکه‌بارتسام‌انهادرنفس‌حاصل‌میشود[2]

۱-وهوحصولی کذاحضوری فی الذات ای فی‌العلم بالذات ما‌ای لیس‌الحضوری‌ای العلم الحضوری بالمحصورخلافاً للمشائین فانهم حصروه فی‌علم کل عالم‌بذاته‌وحصول‌العلم بالغیربالحصولی‌حتی‌آنهم راؤان‌علمه‌تعالی‌بالغیرقبل الایجادحصولی ارتسامی‌ولیس کذالك بل‌الحضوری ثابت فی‌العلم‌بالمعلول کصورفی‌علمناالحصولی فاول‌ای‌الحصولی‌تعریفه صورة شیءحاصلة لشیء والثانی‌ای الحضوری تعریفه‌حضور شیءبنفسه‌له‌ای للشیء ولهذاقالوا‌العلم الحضوری هوالعلم‌الذی‌هوعین‌المعلوم‌الخارجی-شرح‌منظومه ص۱۳۷- دستورالعلماء ج۲ ص۳۴۸- ۳۴۵- تعریفات سید شریف ص۱۰۴

۲- اسفارج ۳-ص ۳۹-

میرسیدشریف میگوید علم فعلی علمی است که از غیر گرفته نشده باشد و علم انفعالی بعکس آن میباشد.[1]

صاحب دستورالعلماء گوید علم فعلی علمی است که وجود خارجی مستفاد از آن باشد و علم انفعالی بعکس آن میباشد.[2]

مسئله معرفت و علم هم از نظر ماهوی و هم از لحاظ وجودی و چگونگی حصول آن از قدیم ترین ازمنه تاریخی مورد توجه فلاسفه و متفکران بوده است و از لحاظ ارزش و حدود آن نیز مورد توجه قرار گرفته و با دقت خاصی بررسی کرده‌اند.

سقراط حکیم یونانی تنها راه معارت را علم دانسته و برای علم ارزش نامحدودی قائل بوده است و حقیقت علم را مدرکات عقلانی پنداشته و کلیهٔ اعمال نیك را مبتنی بر دانش میپنداشت.

سوفسطائیان برای علم ارزشی قائل نبوده و آنرا نسبی میدانستند و نتیجهٔ حواس ظاهری پنداشته اند.

افلاطون نیز مانند استاد خود سقراط حصول علم مطلق را ممکن دانسته و علم حقیقی را عبارت از علم بمثل و حقایق اشیاء میدانست.

ارسطو با آنکه توجهی بماده داشته است معذالك عقل را اصیل و مدرکات آنرا دارای ارزش بی پایان میدانسته است و عقل را تنها راه و منشأ مدرکات و علوم درست میداند.

فلوطین نیز پیرو مذهب اصالت عقل بوده و مدرکات عقلی را اصل میدانسته است او گوید همانطوریکه ماده و مادیات پرتوی از عوالم روحانی و معنوی است علمی که از راه حواس حاصل میشود علم حقیقی نبوده و تنها علم حقیقی مخصوص بمدرکات عقل است که در اثر اتصال آن با عقل فعال حقایق عالم را دریابد.

شکاکان با آنکه از جهتی با سوفسطائیان وجه مشترك دارند و حسی مذهب‌اند لکن بر خلاف سوفسطائیان که منکر حصول علم مطلق بودند نه علم نسبی اینان بطور مطلق منکر حصول علم‌اند و اصولا حصول علم را ناممکن میدانند.

١- تعریفات ص- ١٠٤ -دستور العلماء ج ٢- ص ٣٦٩

صدرا گوید اولین کسیکه در باب علم قائل باتحاد عالم و معلوم است فرفوریوس میباشد که دربارهٔ علم حق باشیاء نظر باشکالاتیکه وارد شده است قائل باتحاد عاقل و معقول گردیده است و بالاخره درباب وجود ذهنی نحوه وجود علم باشیاء خارجی بیان شده است برای وقوف باقوال و عقاید و نظریاتیکه دراین مورد هست رجوع شود بوجود ذهنی.

علم مرکب - در کلمهٔ مرکب بیان شد که علم مرکب عبارت از ادراك و شعور بادراك است یعنی با علم بمدرك درمقابل علم بسیط که عبارت از ادراك شیٔ است با غفلت از آن ادراك و با غفلت از تصدیق باینکه مدرك چیست.

اطلاق علم بسیط بر علم خدا هم شده است از آن جهت که محل ارتسام صور مختلف نیست و بلکه خود مبدء و منشأ فیضان صور است و عین ذات او است و همانطوریکه ذات او بسیط الحقیقة است از هرجهت علم او هم که عین ذات او است علم بسیط است.

عمی - صوفیان مرتبهٔ احدیت را مرتبهٔ عمی مینامند.

عناصر اربعه - مراد از عناصر اربعه چهار عنصر اصلی است که مدار وجود کائنات و عالم کون و فساد و بالاخره جهان جسمانی بر آنها میباشد که عبارت از آب، هوا، خاك، و آتش میباشد.

عناصر بسط - مراد از عناصر بسیط هریك از عناصر چهارگانه درحال محوضت و خلوص و عدم اختلاط با یکدیگرند.

عناصر ثقیل - مراد از عناصر ثقیل دوعنصر خاك و آب اند که هردو عنصر ثقیل اند.

عناصر حفیف - عناصر حفیف عبارت از دو عنصر هوا و آتش میباشد که هریك از این دو عنصر حفیف اند.

نظریهٔ چهار عنصری و اصولا بحث و فحص درباره عنصر و یا عناصر اصلی ترکیب کننده موجودات جهان وجود یکی از مسائل مهم فلسفی است که از قدیم ترین ایام مورد توجه متفکران و فلاسفهٔ واقع شده است ولکن از نظر تاریخی آنچه از منابع موجود بدست میاید قرنها بعد از نظریهٔ متافیزیکی بوجود آمده است توجه به نظریهٔ عنصر مادی از موقعی شروع شده است که فلاسفه توجه باین امر کرده‌اند که حوادث و تحولات عالم جسمانی را با بیداز

راه علل مادی وجسمانی بررسی کرده ومورددقت وتعبیروتوجیه قراردهند.

درهرحال قدماآب وخاك وباد وآتش راجسم مفرد میدانستند وعناصررامنحصربااین چهار میدانستند.

عناصرعقودـ امکان وجوب وامتناع راعناصرعقود نامیده‌اند.

عنایتـ توجه مافوق بمادون را عنایت مینامند.علم حق تعالی‌را بنظام احسن‌وخیر مطلق که عین وجودنظام جملی جهان است بنحواکمل واتم عنایت مینامند.

شیخ گوید عنایت حق‌تعالی عبارت ازعلم بسیط اواست باشیاء بنحواعلی واشرف و علم بنظام خیر کلی‌است‌بدون داعی‌وغرضی که‌عائد اوشود.

صدرا گوید جامع علم ورضاوعلیت عنایت است وهمهٔ آنها عین‌ذات اواست بااین‌معنی که ذات اوعین علم بنظام خیروعین سبب تام وعین رضااست که عبارت‌ازمشیت ازلیه است .[1]

عنصرـ کلمهٔ عنصردرعربی بمعنای اصل است چنانکه کلمهٔ اسطقس‌دریونانی.

عناصرراباعتبارات‌مختلف‌باسامی مختلف نامیده‌اند چنانکه گاه بنام ارکان و گاه بنام اصول کون وفساد نامیده شده است.

وبیان شد که این مسئله یکی ازمسائل مهم فلسفی‌است که‌از قدیم‌الایام فکر فلاسفه را بخود مشغول کرده‌است وهمواره در فکر جستجوی آن بوده‌اند که‌اصل و مایه ومبدء تشکیل جهان چیست وبالاخره‌مسئله‌توجه‌باینکه‌اصل کائنات جهان‌چیست .

فلاسفه یونان قدیم دراین مورد نظریات خاصی‌اظهار کرده وهریك‌منشأوجودجهان جسمانی راچیزی دانسته‌اند .

طالس‌ملطی اولین فیلسوفی‌است که مادةالمواد ومادهٔ اصلی که منشأ تکوین‌جهان

۱ـ وهذه‌المعانی الثلاثه‌التی یجمعهامعنی‌العنایةمن‌العلم والرضاوالعلیة کلهاعین‌ذاته بمعنی‌ان ذاته عین‌العلم بنظام‌الخیروعین السبب‌التام‌له وعین‌الرضا وهوالمشیة الازلیةفذاته بذاته صورة نظام الخیرعلی وجه‌اعلی واشرف..اسفارج ۳ـص۱۱۱ـ وبالجمله کون‌الوجود البسیط‌مشتملا علی کل‌الخیرات عنایة.. شرح منظومه ص ۱۷۲

است آب دانسته است البته این‌عقیده‌دراساطیر وداستانهای قبل‌ازاونیز موجود بوده‌است لکن اونظریهٔ‌خود رابرمبنای درست فلسفی‌توجیه وتفسیر نموده‌است .

انکسیمنس‌مبدء اولیه جهان وجود را هوا میدانسته‌است و کلیهٔ موجودات‌عالم‌را پدیدآمده ازهوا میداند.

انکسیمندروس مادهٔ اولیهٔ‌عالم‌وجود و کائنات راامری نامحدودونامعلوم‌میدانسته است وبالاخره عنصریکه این فیلسوف قائل بوده‌است بی نام ونامحدود ونامعین‌است و بی آغازوبی پایان است وجاوید وجامع جمیع اضداد است .

رواقیان مبدءالمبادی واصل عالم آفرینش راعددمیدانستند وتمام‌امورمادی‌ومعنوی رابوسیلهٔ فرضیهٔ عددتوجیه وتفسیرمینمودند .

انکساکورس که پیشرو مذهب اتم وذره‌است ماده اولیة جهان وجود و کائنات را ذره‌میدانسته‌است.

آنچه ازمنابع تاریخی بدست می‌آید نظریه چهارعنصری مربوط باامپدو کلوس میباشد اواولین فیلسوفی‌است که اصول عالم رابرچهارعنصر قرارداده‌است که‌باضافهٔ‌محبت وغلبه اساس کون ونظام وجود راتشکیل‌میدهند .

عنقا ـ عرفابعقل فعال‌عنقا میگویند .

عوالم‌اربعه ـ مراد ازعوالم‌اربعه درفلسفهٔ اشراقیان عالم‌انوار مجردهٔ‌عقلیه‌و عالم انوارمدبره یعنی نفوس ناطقه وفلکی وانسانی وعالم برزخ‌وعالم‌صورمعلقه است.

شیخ اشراق گوید عوالم اربعه عبارت اند از :

الف ـ عالم انوار قاهره که عالم‌انوارمجردهٔ عقلیه‌اند .

ب ـ عالم انوار مدبره که عبارت ازعالم انوار مدبرهٔ‌اسفهبدیهٔ فلکیه و انسانیه است.

ح ـ عالم برزخیات که عبارت ازعالم حس میباشد .

د ـ عالم صور معلقهٔ ظلمانیه که عالم مثال وعالم خیال‌است که بنام عالم‌اشباح‌هم

نامیده شده‌است وقدما آنراعالم مقدارنامیده‌اند.[1]

عوالم عالیه ـ عالم مجردات طولیه وعرضیه وصور مجرده و مثل معلقه راعوالم عالیه نامند.

عیـن ـ کلمهٔ عین درفلسفه بمعنای خارج است موجود عینی یعنی موجودیکه‌در خارج ازذهن واعتبار تقرر دارد وبالجمله ظرفی است که آثار وجـودی مخصـوص اشیاء منوط بوجود اشیاء درآن ظرف است رجوع شود بکلمهٔ‌اعیان[2]

عین‌الثابت ـدرتحت‌عنوان اعیان‌ثابته‌بیان

این اصطلاح راغزالی بااضافه کردن قید انسانی یعنی اضـافه کردن کلمهٔ انسان «العین‌الثابت من‌الانسان» بکـار برده‌است وازآن اراده کرده‌است. آنچه رابعدازمرك‌از انسان باقی میماند رجوع شود باجزاء اصلیه ..

۱ ـ العوالم الاربعة الاول الانوار القاهرةوهوعالم الانوار المجردة العقلية الثانی الانوار المدبرةوهو عالم الانوار المدبرة الاسفهبدية الفلكية والانسانية والثالث البرزخيات وهو عالم الحس الرابع العالم الصور المعلقة الظلمانيةوهوعالم المثال والخيال وهذه العالم المذكوز نسميه‌عالم الاشباح وهو الذی اشار اليها الاقدمون فی الوجود عالماً مقدارياً غير العالم الحسی و به تحققت وبعثت الاجساد. شرح حكمة‌الاشراق ص ۵۱۵

۲ ـ شفا ج ۲ ـ ۴۵۲

غ

غایت ـ کلمهٔ غایت درلغت بمعنای نتیجه واثر آمده است.

ازنظر اصطلاح فلسفی‌هرگاه آثارو نتائج مترتب برفعلی باعث صدور فعل ازفاعل گردد آن آثار ونتائج را غرض و علت غائی آن فعل مینامند و بدیهی است که فاعل مستکمل بآن آثارو نتائج میباشدو بعبارت دیگر فاعل فعل رابرای رسیدن بآن آثارو نتائج‌انجام‌میدهدومحتـاج بآن‌میباشد.

وهرگاه باعث وبرانگیزنده بر فعل آثارو نتائج مترتبه برفعل نباشد آن آثارو نتائج مترتبه را منفعت مینامند پس اگر منظورفاعل‌وآنچه اورا برانجام فعل برانگیخته است همان آثار مترتبه باشد غایت است ودر غیر اینصورت منفعت و ممکن است بر یك فعل‌آثار ونتائج زیادی مترتب باشدو لکن باعث وبرانگیزندهٔ فاعل‌و آنچه منظور فاعل ازانجام فعل میباشد قسمتی از آن‌آثار باشددراینصورت هم غایت موجود است وهم‌منفعت زیراآن قسمت ازآثار که برانگیزندهٔ فاعل برانجام فعل است غایت استو آن‌قسمت از نتائج که از آثار قهری فعـل است ودر عین حال مورد نظر فاعل نیست فائـده محسوب میشود.

درهرحال مراد حکما که گویند افعال خدا معلل باغراض نیست این است که‌بر- انگیزندهٔ اوآثار ونتائج افعال نیست که عائد باوشود وبعبارت دیگر مستکمل و محتاج بآثار مترتبهٔ برفعلش نیست.

سیدشریف گوید غایت عبارت ازچیزی است که فعل برای آن انجام میشود یعنی

هدف ازفعل آن میباشد.[۱]

ماحصل کلام آنکه غایت درفلسفه بدو معنی استعمال شده است یکی آنچه‌فعل برای آن انجام میشود ودیگر آنکه فعل وحرکت بآن منتهی میشود (ما الیه الحرکة ومالا جله‌الحرکة).

درباب علت غائی گفته شده است که علت فاعلیت فاعل غایت است وصورت نفسی وذهنی غایت مقدم برسایر علل استو لکن تحقق خارجی آن بعد از علل دیگر است.

شیخ گوید کلیهٔ حرکات ومتحرکات راغایتی میباشد اعم ازغایت‌ما الیه‌الحرکت یامالا جله‌الحرکت وغایت بمعنای دوم در تمام حرکات و متحرکات موجود است زیرا بناچار هرحرکتی منتهی به‌هدف وغایتی خواهد شد.[۲]

حاجی‌سبزواری گوید غایت مشترك‌استمیان ماالیه الحرکت وماالاجله‌الحرکت وبنا براین فاعل هرحرکت‌ومبدءآن منحل به‌چند فاعلو مبدء (قریب واقرب بعیدوابعد) میشودو برای هریك ازآنها بعداز تحقق وحصول غایتی است.[۳]

---

۱ ـ دستورالعلماء ج ـ ص۲ تعریفات سید شریف ـ ص۱۰۷ ـ شفاج۲ـص۵۳۹ـالنزاع بین‌الفلاسفه والاشاعرة فی‌اثبات العلل والغایات للاشیاء وعدمه فلکل فعلو حرکة غایة و سبب عند الحکماءِ و لیس کذالك عند هولاء لانهم ینکرون العلة والمعلول و ینکرون الایجاب والاستلزام فی‌الفاعل مطلقا ـ اسفارج ۱ ـ ص۱۱۵

۲ ـ شفا ج ۲ ـص ۵۳۹

۳ ـ فغایة ما الیه‌الحرکة مالا جله‌الحرکةغدت مشترکة فتستعمل بالمعنیین ففاعل کل حرکة ومبدءها کانه تنحل بفواعل ومباد قریب واقربو بعید ولکل منهما حیث تحقق غایة فغایة المحرکة العاملة للتحریك او لهما ایءما الیه الحرکة وربما ماالیه الحرکة محرکة شوقیة عنی فاتحد الغایتان کما من حیزبحیز ساما من الاولتردای تنضجر من موضع فتخیل صورة موضع‌آخر فتشتاق الیه فتحرك نحوه وینتهی حرکتاك الیه‌فنفس ما الیه‌الحرکةغایة للشوقیة ایضاً وربما غایتها لاتتحد بغایة الشوقیة وح فغایةلقوة فی‌العضلة مثل غایةالطبایع دواماً حاصلةفتلك القوةکانها طبیعة جمادیة و الطبیعة کانها قوةمحرکة*

آخوند ملاصدرا گوید وغایت گاه نفس فعل است و گاهی نفعی است که تابع‌فعل است و گوید میان حکماء واشاعره دراثبات علل وغایات وعدم آنها برای اشیاءِ اختلاف است بدین بیان:

که برای هرفعلی وحرکتی درنزد حکماء غایتی است ونزد اشاعره چنین‌نیست که هر فعلی را غایتی باشد زیرا آنان اصولا منکر علل ومعلول یعنی علیتو معلولیت و ایجاب واستلزم درفاعل‌اند اعم ازآنکه واجب الوجود باشد یاغیره بر مبنای بیان خود درمورد ترجیح بلامرجح که قائل اند ولکن اختلاف میان حکما و معتزله بدین مثابت نیست بلکه غایت زائد برذات حق تعالی‌را معتزله درست میدانند وحکما گویند که‌فعل حق‌مطلقاً متوجه‌ومعلل باغراض نیست که عائد برذات اوشود بلکه غرض ایصال‌هرممکنی است بکمال مطلوب وممکن خود وبهرحال برافعال خدا غایات واغراض مترتب‌میشود نه‌آنکه دواعی واغراض خاصی محرك وباعث برافعال حق‌باشد چنانکه معتزله گویند

وبعبارت دیگر معتزله گویند که افعال خدا برای غایات‌وغرضی است که عائد بندگان شودوهمان غایات و اغراض است که باعث و محرك بر افعال حق استو لکن حکما گویند افعال خدا منتهی باغراض وغایاتی است که عباد ازآن منتفع میشوند.

و در مورد افعال خاصه برای هر فعلی سبب غائی‌وغرضی است برای فاعل آن که آن‌سبب وغرض محرك اواست که فاعل بواسطه‌آن کمال یابد.[۱]

وباید توجه داشت که علت‌غائی همانطوریکه بیان شد درحقیقت علت فاعلی‌است زیراعلت فاعلیت فاعل درحقیقت اواست وبنابراین فاعل اول‌اواست یعنی‌اواست فاعل فعل از آن جهت که فاعل بالفعل‌است وغرض‌است ازآن جهت که ملحوظ فاعل‌است درفعل خودوبنا براین فاعل وغایت ذاتاً متحد واعتباراً متغایرند.

ویك‌شیءاست که علت‌غائی و غرض مینامند وهمین‌طورست که فائدهٔ مترتبهٔ برفعل

---

*حیوانیة فلهذا وللطبایع غایات شوقیة غایتها انلم تتحدلها مقیساً الی‌الشوقیه‌ففعله‌الباطل عد... شرح منظومه ص ۱۱۹

۱ـاسفارج ۳ـ۸۰ـ۸۱

وغایت که« ماانتهی الیه الفعل» استذاتاً متحد واعتباراً متغایرند وبنابراین خیریت وتمامیت که لازمهٔ وجود فعل‌اند درخارج از آن‌جهت که مترتب برفعل‌اند فائده‌اند واز آن جهت که فعل منتهی بآنهامیشودغایت‌اند ودرافعال فاعل مختارچهارامراست که بیان شدواغراض و غایت بطورمتسلسل مترتب‌اندتا آنکه منتهی‌شوند بغرض اخیر که مبدء ومنتهای همهٔ آنهااست که غرض حقیقی ومآل همه آن می‌باشد ودراین‌صورت عالم‌صغیر یعنی انسان کامل اعظم فاعل وغایت واول وآخر او ذات حق تعالی است[1]

غضب ـ غضب عبارت ازشوق بدفع مضار وآنچه منافر طبع است میباشد وبعبارت دیگرقوهٔ که باعث بردفع مضار وخطرات وآنچه منافی باطبع است غضب مینامند ومنشأ آن حس صیانت ذات وحفظ وبقاء نوع است.

غنی ـ موجودی که نه درذات ونه در کمال خود متوقف برغیر نباشدآن‌موجودرا غنی مینامند درمقابل موجود فقیر که درذات ویا کمالات خودنیازمندبغیراست[2].

غیب‌الغیوب ـ مرتبهٔ احدیت رامرتبه غیب‌الغیوب وغیب‌المکنون وغیب‌المصون مینامند.

غیریت ـ غیریت مقابل هوهویت است وبرچند قسم است که عبارت از

۱ ـ غیریت درجنس
۲ ـ غیریت درنوع
۳ ـ غیریت درفصل
٤ ـ غیریت درعرض.

غیرمتناهی ـ غیرمتناهی درفلسفه بمعنای بی‌حد ونهایت است ودرعرف معمولا باشیاء واموریکه عدداً ویاامتداداً بحساب وشماره نمی‌آیند یعنی حساب واندازه گرفتن آنها دشوار باشد بی‌نهایت وغیر متناهی میگویند.

غیرمتناهی بودن ازنظر فلسفه برچند نوع است ازاین‌قرار:

۱ ـ ج ۳ ـ اسفار ـ ص ۸۱
۲ ـ یاایهاالناس انتم‌الفقراء والله‌هوالغنی ـ قرآن مجید

غیرمتناهی تحتی ـ غیر متناهی تحتی‌در مقابل‌غیر متناهی‌فوقی بکار بردهشده استموارداستعمال این اصطلاح ممکنات وعالم‌خلق است که گویندجهان جسمانی عدةومدةمتناهی میباشد و غیرمتناهی بودن درابعاد واجسام باطل است درمقابل اصطلاح غیرمتناهی فوقی که مورد استعمال آن اسماءِ وصفات الهی وصقع‌ربوبی است چنانکه گویند علم‌خدانامتناهی است عدةً ومدةً وفوق لایتناهی است.

در هر حال اصطلاح متناهی و یا نا متناهی بودن هر گاه در ممکنات بکار برده شود مقید بقید تحتی است وهر گاه درمورد اسماءِ وصفات و کمالات حق بکار رود مقید بقیدفوقی است.

غیرمتناهی شدی ـ یعنی امریکه درمراتب شدت وقوت غیرمتناهی باشد وبالجمله گویند ذات حق غیرمتناهی است ازلحاظ شدت وعدت و مدت یعنی در هیچ یك از این مواردودرهیچ یك ازصفات و کمالات خود بهیچ وجه وبهیچ نوع متناهی نیست.

غیرمتناهی عدی ـ اموریکه برحسب عده غیرمتناهی باشندنه ازلحاظ مدت غیر متناهی عدی مینامند.

غیر متناهی مدی ـ اموریکه ازلحاظ مدت غیرمتناهی باشند و بعبارت دیگر از لحاظ زمان غیرمتناهی باشند ونیز اموریکه فوق زمان باشند ومحدود بزمان نباشد غیر متناهی مدی میباشند وامری که اول واخری نداشته باشد غیرمتناهی مدی است.

غیرمتناهی یقفی ـ مراد از غیر متناهی یقفی تسلسل و نا متناهی بودن در امور اعتباری است که‌بر حسب اعتبار معتبر میباشد.

شیخ‌الرئیس درمقام بیان اقسام فروض‌در نامتناهی بودن و ذکر شقوق و ظنون و واشکالاتیکه شده‌است ودفع آنها گوید:

اکنون باید دید که وجود نامتناهی دراجسام چگونه است واما غیرمتناهی بودن درامور غیر طبیعی وآنکه آیا غیر متناهی بودن در آنها درعدد است یا درقوت‌ویا غیر آن درمحل دیگر بحث میشود ونیزلازم است که نامتناهی بودن در کمیات نو وضع ودر

۱ ـ دستورالعلماء ج۳ـص ۷

اعداد ذوترتیب دروضع ویاد طبع رامورد توجه قرار دهیم وبررسی نمائیم که آیا غیر متناهی بودن درآنها درست است یانه .

اولین چیزیکه باید مورد لحاظ قرار گیرد مفهوم نامتناهی بودن است .

غیر متناهی گاه اطلاق برحقیقت شود یعنی استعمال نا متناهی بودن گاه بمعنای حقیقی آن است و گاه بمعنای مجازی .

معنای حقیقی غیرمتناهی بودن گاه اطلاق برجهت سلب‌مطلق میشود و گاه‌برجهت سلب‌مطلق گفته نمیشود قسم اول عبارت ازاین است که امری مسلوب باشد ازآن معنای نهایت باینکه برای‌آن کمیتی نباشد چنانکه گفته‌شودنقطه‌را نهایتی نیست زیرا خودنقطه نهایت است .

قسم دوم گاه درمقابل تناهی حقیقی گفته میشودو آن عبارت ازچیزی است که از شأن‌آن متناهی بودن است این نوع غیرمتناهی بودن نیز بردو وجه‌است یکی‌آن که‌از شأن طبیعت ونوعش این است که متناهی باشد ولکن ازشأن‌خود وشخصش‌آن این نباشد که متناهی باشد مانند خط غیرمتناهی .

اگرچنین‌خطی‌باشدو قسم‌دوم آنکه‌ازشأن آن‌باشد که‌اورا نهایت باشد لکن‌بالفعل موجود نباشد مانند دائیره .

اما غیر متناهی مجازی عبارت از چیزی است که حدی نداشته باشد یعنی تحدید آن دشوار وناممکن باشد .

درهرحال غرض ما این است که اکنون بحث کنیم که آیا از اجسام چیزی‌هست که ازلحاظ مقدار ویاعدد نامتناهی باشد .[1]

بعداً شیخ اقسام و فروض غیر متناهی بودن در کمیات و اجسام ودر اعداد و در تأثیرات‌وقوی راذکر وباطل کرده ودلائل‌وشکوك‌وایراداتی که‌شده‌ذکرودفع نموده‌است.

---

۱ ـ شفاج۱ـ ص۹۸ ـ ۹۹ـ تعلیقه برمنظومه ص ۲۹ اسفارج ۳ ـ ص ۱۸۱ـتعلیقه بر منظومه ص۱۴۸

ف

فاعل ـ کلمهٔ فاعل درلغت بمعنای کننده کاراست آنچه از کلمهٔفاعل مفهوم‌واراده میشود کنندهٔکاروانجام دهندهٔ فعلی‌است که فعل اومقرون باختیار واراده‌اش باشد و ازاین جهت است که‌عنوان فاعلیت‌درموردی صادق است که‌واویك «آن»هم باشد متلبس‌بفاعلیت نباشدوبعبارت دیگرازلحاظ مفهوم عرفی فاعل بکسی گویند که فعلش مقرون باراده‌اش باشد وبنابراین یك‌آن‌هم که شده است باید متصف بفاعلیت نباشد تامریدومختار بودن آن معلوم شودودراصطلاح فلسفی اکثر کلمهٔ فاعل مرادف باعلت آمده‌است.

فلاسفه فاعل رابرحسب تقسیم‌اولیه بدوقسم منقسم کرده‌اند یکی فاعل مختار و دیگری فاعل موجب.

قوهٔ فاعله بقوهٔ محرکهٔ عضلات میگویندو قوهٔ عامله هم‌مینامند.

ازنظرعرفی میان قوهٔ عامله وقوهٔ فاعله فرق است.

وبالجمله کلمهٔ فاعل درفلسفه مقابل قابل بکاربرده شده وبمعنای تاثیر کننده‌واثر گزارنده است چنانکه قابل بمعنای قبول کننده اثراست ازفاعل.

ابوالبرکات بغدادی میگوید فاعل به‌چیزی گفته میشود که در امری تأثیر کند و تأثیرآن سبب استحالهٔ متأثرشود وآنچه فعل ازوصادر میشود فاعل گویند وآنچه‌اثرفعل درآن واقع میشود قابل مینامند وقابل همان محل وهیولا وموضوع است برای‌آنچه از فاعل درآن حاصل میشود[1]

۱ـ ثم‌ان‌الخواص فی‌عرفهم‌سموا کل‌فاعل علة ولم یسموا کل‌علة فاعلافکان الفاعل بحسب‌العرف‌الاول مایفعل بحرکة وزمان والعلة مایوجدعنه‌المعلول‌فی‌غیرزمان واعرف*

صدرا گوید فلاسفه الهی از کلمهٔ فاعل مبدءِ ومفید وجود را اراده میکنند وفلاسفه طبیعی مبدءِ حرکت رااراده مینمایند وخود گـویدآنچه شایسته‌تر باسم فاعل است همان معنای اول میباشد[1]

فاعل بالتجلیـ فاعل بتجلی فاعلی‌است که علم‌تفصیلی آن بفعلش‌قبل‌ازفعلش‌باشد وفعل اومقرون بداعی نباشد و علم او هم زائد برذاتش نباشد بلکه عین ذاتش باشد و افعالش عبارت ازظهورذات وتجلیات آن باشد چنانکه فاعلیت حق تعالی‌باین معنی‌است.

فاعل بالتسخیرـ فاعل‌بتسخیر فاعلی‌است که‌منشأفاعلیت آن طبیعت باشدبااستخدام قوای قاهره وبعبارت دیگرفاعل بتسخیرفاعلی‌است که شاعربفعل‌خود باشد و لکن فعلش بدون‌دخالت‌اختیارش‌باشدباوجودآنکه از شأن آن اختیارداشتن‌است یعنی باداشتن‌اختیار وشعورفعلش مستند باختیارو اراده‌اش نباشد این نوع فاعل رافاعل بالجبرهم‌نامیده‌اند .[2]

فاعل بالذاتـ فاعل‌بالذات فاعلی است که بذاته وبلاواسطهٔ امـری دیـگرمنشأ صدورفعل باشد مانند حرارت که فاعل بالذات برای‌احراق است وبالعرض فاعل‌برای‌رفع برودت است.

فاعل بسیطـ فاعل‌بسیط فاعلی است که فاعلیت‌اوازجهات واعتبارات‌مختلف‌نباشد وواحدی الذات باشد ومن جمیع‌الجهات بسیط الذات باشد واعتباری دون اعتباری در او راه نداشته باشد.

ودرعین وحدت وبساطت عالم وقادروحی وقیوم‌بـاشدوآن صفات و کمالات هم‌عین ذات اوباشد وآن ذات باچنین مشخصاتی‌ذات خدا است.

*منه‌ما یعنی‌بالفاعل ما یفعل بقصد طبیعی‌اوارادی ویعنی‌بالعلة‌ما یتبعه‌وجودالامر من‌غیرقصد منه‌فکان النارعندهم... فکان‌الفاعل یقال لمایوجدعنه‌اثرفی‌متأثریحیل ذالك‌المتأثرویفسد منه حالة‌کانت فیه‌قارة موجودة فیه ...ـالمعتبرابوالرکات ج ۳ـص ٤۹

۱ـ رسائل ملاصدراـص۱۵

۲ـ اسفارج ۱ـص۱٦٥ـ ففاعل بالطبع اوبالقسراوبالقصد او بالجبربالتسخیرفارع مارعوا... شرح منظومه‌ـ ص۱۱۳ـ

فاعل بالرضاـ فاعل بالرضا فاعلی‌است که منشأ فاعلیت اوذات فاعل‌باشدوباضافه عالم بفعلش باشد بنحوعلم‌اجمالی که عین علمش بذاتش باشد وعلم‌تفصیلی کـه عبارت از نفس وجود فعلش باشدوبعبارت دیگر عالم بفعلش باشد ولکن علم‌اوبفعلش عین‌فعلش‌باشد وعلم‌اوبذاتش علم اجمالی بفعلش باشد که درعلم اجمالی علم عین عالم است‌ودرعلم‌تفصیلی علم اوعین معلوم است.

فاعل بالطبعـ فاعل بالطبع فاعلی‌است که فعلش ملایم باطبع آن باشد وعالم‌و شاعربفعل خودنباشد مانند فاعلیت‌نار برای احراق که منشأ اثر وفاعلیت آن طبع نـار میباشد.

فاعل بالعنایة فاعل بالعنایت فاعلی است که فعلش تابع‌علمش باشد وعلم‌اوبخیر مطلق بدون داعی زائد برذات‌کافی درصدور فعل ازآن باشد وعـلاوه فعل آو مجردعلم او بنظام احسن باشد وبعبارت دیگرمنشأفاعلیت اوعلمش‌بخیرمطلق ونظام احسن وجودباشد وعلمش بنظام وجودعین وجود بـاشد.

فاعد بالقصدـ فاعل بالقصد فاعلی است که فعل صادر ازاو مسبوق باراده وعلم و متعلق بغرض بوده‌ودرترجیح یکی ازدوطرف فعل وترك احتیاج بداعی‌زائدبرذات داشته باشد وفاعل وشاعربفعل خود باشد[1]

فاعل‌قریبـفاعل قریب فاعلی است که صدور فعل از او بواسطهٔ امری نباشد و

۱ـ ان الفاعل اما ان یکون له علم بفعله اولا والثانی اما ان یلائم فعلـه طبعه و هوالفاعل بالطبع اولا فهوالفاعل بالقسروالاول اماان‌لایکون فعله باراداته‌فهوالفاعل‌بالجبر اویکون فاما‌ان یکون علمه بفعله مع‌فعله‌بل عینه ویکون علمه‌بذاته هوعلمه‌السابق‌بفعله اجمالالاغیرفهوالفاعل بـالرضا اولا بل‌یکون علمه بفعله سابقافاما ان یقرن علمه بالداعی الزائد فهوالفاعل بالقصد اولابل‌یکون‌نفس العلم‌فعلیاً‌منشأ‌للمعلوم فاماان یکون ذالك‌العلم بالفعل زائداً علی‌ذاته فهوالفاعل بالعنایة اولا بان یکون عین علمه‌بذاته‌الذی هوعین‌ذاته وذالك هوالعلم الاجمالی بالفعل فی‌عین الکشف التفصیلی فهوالفاعل بالتجلی ویقـال لـه العنایة بالمعنی الاعم‌ـ شرح منظومه ـ ص ۱۱۲

مباشرفعل باشد یعنی صدورفعل ازاو بدون واسطه باشد درمقابل فاعل بعید که در صدور فعل ازو باواسطهٔ باشدمانندنفس که فاعلیت او بـاواسطهٔ بدن است وبدون وساطت بدن فعلی ازاو صادرنمیشود وبدین معنیفاعل قریب رافاعل بلاواسطه هم‌نامیده‌اند وقوهٔمحرکه عضلات که مسبوق بمقدمات عامهٔ فعل است‌نیزفاعل قریب است وبنابر تفسیری عامل‌قریب است .

فاعل‌خاصـ فاعل خاص فاعلی‌است که منشأصدور فعل واحد بروتیرهٔ واحده‌باشد درمقابل فاعل‌عام که منشأصدورافعال متکثره است‌وبعبارت دیگرهر گاه فاعل‌مبدء صدور یك فعل خاص باشد وبروتیره واحده یعنی همیشه منشأیت صدورفعل آن یکسان باشد فاعل خاص نامیده میشود برخلاف فاعل عام که منشأصدور افعال متکثرهٔ مختلفه‌است.

فاعل مختارـ فاعل مختار درمقابل فاعل بالجبراست‌وآن عبارت از فاعلی‌است که منشأ فاعلیت‌آوعلم واراده باضافهٔ اختیارباشد بنحویکه هر گاه بخواهد فعلی راانجام‌دهد واگرنخواهد انجام ندهد بعبارت دیگردرترك وانجام فعل مختار باشد.

فاعل‌ناقصـ فاعل ناقص فاعلی‌است که صدور فعل ازو مسبوق بمقدمات وامـوری چند باشد وبعبـارت دیگرحصول اثر ازآن منوط ومتوقف برحرکات ومعداتی‌چند باشد درمقابل فاعل تام که بدون معدات واموردیگرمنشأ صدورفعل‌باشد.

فرحـ فرح عبارت از کیفیت‌نفسانی خاصی است که منشأوصول بمطلوب ملذاست درمقابل غم که منشأ احترازاز امور موذی میباشد.

فرد ـ در کلمهٔ حصه‌بیان‌شد که اهل معقول میان فردوحصه‌فرق گذارده و گویند که ماهیت هر گاه باقید وتقیدی موردلحاظ قرار گیردبنحویکه‌هم‌قید وهم‌تقید داخل‌باشد فرد میباشدوبعبارت دیگرماهیت مضافهٔ بقید بنحویکه قید وتقیدهردو داخل‌باشندفرداست وهر گاه قید خارج وتقید که محض اضافه است داخل باشد حصه مینامند مانند وجودات خاصه که هریك حصهٔ وجود مطلق‌اند که از اضافهٔ وجود مطلق بخارج پدید میایند زیرا بنابرقول اصالت وجودیان وجود حقیقت واحدی است متأصل ووجودات خاصه حصصی از آن میباشند یعنی ازاضافهٔ وجود مطلق متأصل بخارج وجودات خاصه که حصصی انـد

پدید میآیند

فسادـ فساد بمعنای درهم ریختن وازبین رفتن و نابود شدن و متلاشی شدن‌است برحسب مورد استعمال وفساد درفلسفه بمعنای زوال صورت ازماده میباشد در مقابل کون که‌حصول صورت برای ماده است چنانکه گویند موجودات جسمانی همواره در معـرض کون وفساداند یعنی صورتی زائل‌شده‌وصورتی‌دیگر پدیده‌آید .

شیخ درمقام بیان فرق میان کون واستحاله گوید وبعضی از عناصر استحاله شده و تبدیل بعناصر دیگر میشوند واستحاله‌درصورتی است که پس از تغییر و تبدیل هویت جوهری شیء مورد تبدل‌و تحول باقی باشد وبعبارت دیگر نوع جوهرش ازآن جهت که مشار الیه است محفوظ باشد چنانکه آب گرم شود که جوهریت آن باقی است و اگر نوع آن باقی نماند فساد است نه استحاله ودرهرحال پس از ورود و حصول تحـولات و تغییرات بر امری اگر جوهریت نوعیه آن محفوظ باشد استحاله است و الا فساد که از فساد تعبیر بکون مطلق واز استحاله بکون مقید شده است .

وعناصر کون وفساد غیرازلی بوده وبعضی ازبعضی دیگر پدید میایند .

واجسام عنصریه هر گاه بایکدیگر بر خورد کنند بعضی دربعضی دیگر اثر کنند وهریك بواسطه صورت خود فاعل‌وبوسیله ماده خود منفعل میشوند واین انفعالات‌همواره وبطور استمرار دریکی ازدو امرند یاآنکه یکی بردیگری غالب‌شده‌وآنرابجوهر خود تبدیل میکند در این صورت کون بوقوع پیوسته است در نوع غالب و فساد است در نوع مغلوب و هر گاه یکی بر دیگری بنحوی غالب نشود کدآن را تبدیل بجوهر خود کنند بلکه موجب تبدل‌و تحول در کیفیت آن گردد بنحویکه مورد فعل وانفعال باشدو موجب احداث کیفیت متشابه درآن باشد مزاج نامند واین نوع اجتماع را امتزاج مینامندوهر گاه‌اجتماع‌ازقبیل‌آمیختن‌آرد کندم‌وجوباشدترکیب‌مینامند [1]

فسخ ـ انتقال نفوس انسانی را بعد ازمرك به نباتات فسخ میگویند رجوع شود بکلمهٔ تناسخ

۱ شفا ـ ص ۲۰۲ ـ ۲۰۳

فصل ـ فصل در اصطلاح اهل معقول بمعنای امر ذاتی و ممیز جوهری‌است که انواع مختلف را ازاشتراك درجنس جدا میسازد وبعبارت دیگرذاتی مخصوص بهرنوعی‌را فصل آن نوع نامیده‌اند زیرا موجب فصل وجدائی هرنوعی ازنوع دیگراست‌وازاین‌جهت مقسم جنس ومقوم نوع میباشد .

فصل اشتقاقیـ منشأ فصل منطقی را فصل اشتقاقی نامیده‌اند که در انسان نفس ناطقه باشد ودرهرحال بیان‌شد که‌فصل‌محصل جنس‌است‌ومقوم‌نوع باین‌معنی که‌جنس‌امری است‌مبهم‌وفعلیت‌وتحصل آن به‌فصل‌است وفصل‌علت‌وجودی‌جنس‌است‌چنانکه‌محصل ماده‌است زیراجنس‌وهیولا ازلحاظ‌ابهام‌یکسانند‌وهمانطوریکه‌صورت جسمیه‌علت‌وجودوتحصل‌هیولا است‌وصورت‌نوعیه‌منشأ کمال‌اواست‌فصل‌نسبت‌بجنس‌علت‌وجوداواست‌ومنشأ کمال‌نوع‌است

صدرا گویدفصل اخیر هرنوعی واجد جمیع‌مراتب‌و کمالات نوع است وازآن‌جهت فصل‌نوعی‌رافصل کمال‌هم‌نامیده‌اند .[1]

حاجی گوید فصل منطقی‌عبارت‌ازامری است که‌لازمهٔ‌فصل حقیقی است مانندناطق یانطق برای انسان که‌فصل‌حقیقی نمیباشد زیرا اگرمراداز‌نطق‌نطق‌ظاهری‌باشداز کیفیات مسموعه استو اگر نطق باطنی باشد که ادراك کلیات است کیف یا اضافه است یـا انفعال است وهمه‌آنها اعراض‌اند وفصل اشتقاقی یعنی مشتق منه ومحکی عنه مانند مبدء فصل منطقی‌است‌وملزوم‌آن است مانندذات‌نفس ناطقه‌بودن‌انسان‌وذات‌نفس‌صاهله بودن‌فرس .[2]

صدرا گوید مقصود این است که معانی مختلفهٔ موجودهٔ بوجودات متعدده گاهی موجود بوجود واحداند مانند فصل اخیر انسان که عبارت از ناطق و بلکه نفس انسانی بـاشد از آن جهت کـه مفهوم جوهـر و مفهـوم جسم طبیعی و مفهـوم نامی ومفهوم

۱ ـ ان کلا من الفصول الاشتقاقیة التی‌هی مطابقة للفصول المحمولة والمنطقیة باصطلاح آخر غیرالذی یذکر فی‌المنطق الذی هونحوخاص من الوجود الخارجی . . ان‌وجودالفصل‌الاشتقاقی وهوالصورة النوعیة فی‌الخارج مضمن فیه‌المعنی‌الجنسی .. اسفار ج ۳ ـ ص ـ۵۵ فالنطق محمول بالاشتقاق والناطق محمول بالمواطاة ـ شرح قیصری برفصوص ـ ۲۳

۲ ـ شرح منظومه ص ۹۵

حساس همهٔ‌آن ها موجود بوجود ناطق‌اند درنوع انسانی .[1]

حاجی مجدداً گوید پس نفس ناطقه که فصل اخیر انسان است از آن‌جهت که بسیط الحقیقة است جامع جمیع کمالاتی است که در تحت نفس ناطقه است یعنی جامع جمیع کمالات موجودات مادون است ومشتمل بروجودات جوهر و جسم معدنی و نامی وحساس ومتحرك بالاراده است بنحو بساطت ووحدت وهذیت آن بدو است .[2]

فضیلت ـ فضیلت درمقابل رذیلت است رؤس فضائل عبارت از شجاعت ، عفت و حکمت که سه صفت اصلی اخلاق حسنة وممدوحه اند میباشد.[3]

فعل ـ فعل در فلسفه یکی ازمقولات نه‌گانه عرضی‌است وعبارت ازتحریك در کیف استو امر متکیف را مقولهٔ انفعال‌یا ان ینفعل‌مینامند وبعبارت دیگرحالت‌مؤثریت چیزیرا درچیزی دیگر فعل یا مقولهٔ ان یفعل‌گویند وحالت متأثریت شیء را از شیء دیگر مقوله انفعال یاان ینفعل مینامند .

خروج ازقوه بفعل رانیز فعل میگویند که گاه دفعی است که بنام‌فسادو کون‌خوانده میشود و گاه تدریجی است بنام استحاله نامیده شد است و انتقال تدریجی راحرکت هم نامیده‌اند،

معنای دیگر فعل که مقابل قوه است که جنبه‌فعلیت وشیئیت و تحصل اشیاء باشد چنانکه گویندموجودات ازلحاظ قوه وفعل بر سه قسم‌اند.

۱ آنچه ازهر جهت بالفعل باشد

۲ آنچه ازهرجهت‌بالقوه است

۳ آنچه از جهتی بالفعل وازجهتی بالقوه است‌قسم‌اول مانند مفارقات‌نوعیه‌ازعقول ونفوس کلیه‌قسم دوم‌مانند کلیهٔ‌موجودات‌مادی‌وماديات‌جهان‌ناسوت‌قسم‌سوم‌مانند هیولای

۱ ـ اسفارج ۳ ـ ص ۵۶

۲ ـشرح منظومه‌ـ ص۹۶ـ۹۵

۳ ـ اسفارج۳ـ ص ۳۷

محض بر بنابر آنکه قوۀمحض باشد وشائبۀ فعلیت نداشته باشد[1]

افعال باعتبارغایاتی که بر آنها مترتب میشود بطور (مطلق اعم ازماالیه وماالاجله) بر شش قسم‌اند بقرارزیر.

فعل باطل

فعل جزاف

فعل ضروری

فعل عادی

فعل محکم

توضیح آنکه اولا غایت باشتراك صناعی بر دو نوع است یکی غایت بمعنای «ماالیه‌الحرکة» ودیگری غایت بمعنای «ماالاجله الحرکة»

وثانیاً انجام و تحقق هرفعلی بدنبال مقدمات ومبادی‌چندی‌انجام‌میگیرد که‌بعضی ازآن مقدمات ابعد (مبدء اول) وبعضی بعید (مبدء متوسط) و بعضی قریب وبرخی دیگر اقرب اند

مبدء اول وابعد عبارت ازعلم است وآن اعم است ازعلم تصوری وتصدیقی .

مبدء بعید عبارت ازمیلی است که منبعث ازقوۀ شوقیه است .

مبدء قریب عبارت ازاراده است که بدنبال شوق مؤکد حاصل میشود .

مبدء اقرب قوۀ مودعه ومنبعثه وقوۀ عامله است .

ثالثاً غایت قوۀ عامله همواره (ما الیه الحرکة) است و غایت قوۀ شوقیه گاه غین از غایت‌قوۀ عامله است در اینصورت مبدء بعید که قوۀ شوقیه است با قوۀ اقرب که قوۀ عامله است درغایت متحد میشوندو گاه غایت قوۀ شوقیه «ماالاجله الحرکة» است دراین صورت دو مبدء درغایت‌مختلف میشوند . مثال اول مانند انتقال شخصی ازمحلی بمحلی دیگر ازجهت تنفری که ازمحل اول دارد که غایت قوۀ عامله وصول بمحل دوم است که «ما الیه‌الحرکة» است وغایت قوۀ شوقیه نیز وصول بموضع دوم است بدون غرض و هدف

1. شفاج ۱ـص۵۳

دیگر و مثال دوم انتقال از محلی بمحل دیگر است برای ملاقات دوست که غایت قوۀ عامله وصول بمحل دوم است وغایت قوۀ شوقیه ملاقات دوست است درآن محل .

درصورت اختلاف دومبدءدرغایت هرگاه غایت شوقیه که « ماالاجله الحرکة » است حاصل نشود آن فعل راباطل مینامند .

ومبدء اول فعل که مبدء ابعد ومبدألمبادی است اگر تخیل باشد با انضمام تعقل وتفکر آن فعل را محکم مینامند واگر تخیل محض باشد خود بردوقسم است .

اول آنکه قوۀ شوقیه که مبدء بعید است باقوۀ عامله که مبدءاقرب است درغایت متطابق باشد باین معنی که غایت قوۀ شوقیه نیز «ماالیه الحرکة» باشد آن فعل راعبث مینامند .

دوم آنکه غایت قوۀ شوقیه باغایت قوۀ عامله مختلف باشند این شق نیز برچهار قسم است .

اول آنکه تخیل بتنهائی وبدون انضمام امری دیگر مبدء اول باشد چنین فعلی را جزاف میگویند مانند بازی اطفال .

دوم آنکه تخیل با انضمام ومشارکت طبع مبدء اول باشد آن فعل رافعل طبیعی مینامند مانند تنفس معمولی انسان .

سوم آنکه تخیل بامشارکت مزاج مبدء ابعد فعل باشدآن فعل را فعل مزاجی میگویند .

چهارم آنکه تخیل با انضمام عادت مبدء ابعد فعل باشدآن فعل‌را عادی‌مینامند.

فعل طبیعی‌ومزاجی را قصد ضروری هم نامیده‌اند

فکر ـ فکر عبارت از ترتیب امور معلومه برای رسیدن بمجهولات تصوری و تصدیقی است .

صدرا گوید فکرعبارت از انتقال نفس است ازمعلومات (تصوری وتصدیقی) بدیهی حاضر بمجهولات وبعبارت دیگر حرکت ازمبادی تصوری وتصدیقی بطرف مقصود که کشف مجهول است .

فکر درفلسفه برسه معنی اطلاق شده است .

الف ـ حرکت نفس درمعقولات که مقابل تخیل که حرکت در محسوسات است میباشد

ب ـ حرکت ازمطالب بمبادی وازمبادی بمطالب بطور تدریج یعنی مجموع دو حرکت است ومقابل این‌معنی حدس است که انتقال ازمطالب بمبادی وازمبادی بمطالب میباشد بطور دفعی .

ج ـ حرکت نفس را نیز فکر میگویند یعنی گویند فکر عبارت از حرکت نفس است.

تفتازانی گوید فکر عبارت ازملاحظهٔ معقول برای تحصیل مجهول میباشد.

وگاهی ازنفس ناطقه تعبیر بفکر نطقی شده است [1]

فلسفه ـ کلمهٔ فلسفه لغت یونانی است ومشتق از فیلا سوفیا یعنی محب حکمت است (دوستارحکمت) .

صدرا گوید اولین کسیکه علوم عقلی را نامگذاری کرده است و کلمهٔ برای نام گذاری آن انتخاب کرده است که بمعنای محب حکمت است فیثاغورس میباشد . [2]

حکما تعاریفی چند برای حکمت کرده‌اند که مشهورآن تعاریف ازاین‌قراراست

الف ـ بعضی گویند فلسفه عبارت از علم باحوال حقایق موجودات است باندازهٔ قدرت وتوانائی بشر .

ب ـ بعضی گفته‌اند فلسفه عبارت ازتکمیل نفس‌وقوای نفسانی است دردوجنبهٔ‌علم وعمل .

ج ـ بعضی گویند فلسفه عبارت ازتشبه بذات احدیت میباشد .

۱ـ اسفارج۲ ـ ص۱۵۷ـ تعلیقهٔ آقای آملی برمنظومهٔ سبزواری ص ۲۱۳ ـ اسفارج ۲ ـ ۱۷۳ ـ ۱۷۸ اسفار ج ۱ ـ ص ۳۲۸ ـ دستور العلماء ج ۳ ص ۴۳ ـ الفکر حرکة من المبادی ومن مبادی الی المرادی ـ شرح منطق‌منظومة ـ ص ۸

۲ـ رسائل ملاصدرا ص ۶۸ ـ اسفار ج ۳ ـ ۱۲۳ ـ ص ۵ ـ شفا ح ۲ ـ ص۲

د ـ بعضی گفته‌اند فلسفه عبارت ازحرکت نفس است درجهت کمال ممکن

ه ـ بعضی گفته‌اند فلسفه عبارت از وسیلهٔ ایست برای آنکه انسان‌را عالم عقلی مشابه باعالم وجود عینی گرداند .

و ـ بعضی گویند فلسفه عبارت ازتشبه بذات خدا است باندازهٔ قدرت و توانائی بشری جهت تحصیل سعادت ابدی ـ [1]

وهمانطوریکه اشاره شد وصدرا دررسائل خود گویداولین کسیکه دریونان‌باستان فلسفه را بمعنای علمی ازعلوم موردتوجه قرارداده فیثاغورس حکیم یونانی است ولکن بنظر غالب هرودوت‌است اواولین کسی بوده است که کلمهٔ تفلسف رابکار برده است.

افلاطون گفته است فیلسوف کسی است که هدف او رسیدن بمعرفت امور ازلی یا معرفت حقایق اشیاء باشد .

رواقیان غایت فلسفه‌را حیات عملی میدانستند .

درآغاز امرفلاسفه ومتفکران یونانی توجه ونظر فلسفی خودرابه‌فکر کردن در اطراف جهان محسوس وماده ومادیات معطوف کرده‌اند وهمواره‌سعی نموده‌اند که حقایق عالم راازآن راه‌توجیه وتفسیرنمایند .

مهمترین نظریه فلسفی درقدیم که‌مدتها فکربشررابخودمشغول کرده وبعدامتروک گردیده‌است نظریهٔ ذریون میباشد که شرح آن گذشت .

فلسفهٔ‌اولی ـ علم‌مابعداز طبیعت رافلسفهٔ اولی‌مینامند .

درکلمهٔ مابعد ازطبیعت بیان شده‌است که کلمهٔ مابعدازطبیعت ازلحاظ تاریخی چه تحولاتی پیدا کرده‌است ودرهرحال چنانکه گفته شد ودربیان معنای کلمهٔ حکمت اشاره گردید فلاسفه بطور کلی علوم فلسفی رابه تقسیم اولیه منقسم بدوقسم کرده‌اند که عبارت ازحکمت وفلسفهٔ عملی وحکمت وفلسفهٔ نظری باشدوبرای‌هریک‌تقسمات‌دیگری نیز قائل شده‌اندازاین‌قرار که گویند

حکمت عملی‌برسه قسم‌است .

۱ـ شرح حکمةالاشراق ص ٤ ـ دستورالعلماء ح ۳ ـ ص ۳٦ ـ ٤۳

الف ـ تهذیب اخلاق که تزکیهٔ نفس ازرذائل ومتجلی‌شدن به صفات محمـوده را بانسان میآموزد .

ب ـ تدبیر منزل که علم اداره منـزل ویـا جـامعهٔ کوچك داخلی را بـه انسان می‌آموزد .

ج ـ سیاست مدینه که اموراداده شهر ومملکتی‌رابه‌بشرمیآموزد:

وـحکمت‌نظری‌نیز برسه‌قسم‌است‌ازاین‌قرار:

الف ـ فلسفه اولی که بحث ازاموری میکند که نه ذهناً ونه‌خارجاً احتیاجی‌بماده ندارند .

ب ـ فلسفهٔ اوسط که بحث آن از اموری‌است که دروجـود خـارجی نیـاز بماده دارد .

ج ـ فلسفه ادنی که بحث از اموری میکند که مادی محض اندـو علم طبیعی هـم می‌نامند .

قسم اول‌الهیات بمعنای اخص وبحث از وجود خدا وصفات واسماء اووعقول‌مجرده است .

قسم دوم ریاضیات است .

قسم سوم طبیعیات واجسام وجسمانیات است

ارسطو فلسفه را به فلسفهٔ نظری وعملی وشعری تقسیم کرده‌است .

افلاطون نیز فلسفه راسه بخش کرده است که عبارت‌ازجدل وطبیعی و اخلاق‌باشد

فلك ـ فلك جسمی کری‌الشکل که قابل‌خرق والتیام نمیباشد و یاجسمی است کری‌الشکل محاط بدو سطح متوازی که مرکز آن دوسطح یکی‌میباشد .

قبلا اشاره شد که فلاسفه دربیان‌چگونگی نظام آفرینش وخلقت‌جهان‌میگویند : که‌اول ماصدرازذات‌حق‌تعالی عقل‌است وازعقل‌اول باعتبارجهت خستی که‌داردفلك‌الافلاك خلق شده‌است وبه ترتیب افلاك دیگر وبالجمله حکما بعد ازعالم مجـردات در نظـام خلقت عالم جسمانی راقرار داده‌اند وآنرا مرکب ازنه فلك تودرتو میدانند که محیط و

محدد همه را فلك‌الافلاك وفلك‌اقصی وفلك اطلس وغیره نامیده‌اند .

دوم فلك ثوابت که درزبان متشرعین کرسی نامیده‌شده‌است ومرکزاستقرارثوابت است.

سوم زحل وچهارم فلك مشتری وپنجم فلك مریخ وششم فلك خورشید وهفتم‌فلك زهره وهشتم فلك عطارد ونهم‌فلك قمر.

شیخ اشراق افلاك رابرازخ سماوی نامیده‌است

حکما گفته‌اند فلك اعلی بواسطهٔ حرکت دوریهٔ خود حامل زمان است .

از نظر فلاسفه عنصر افلاك نوعاً یعنی ازلحاظ نوع عنصرغیرازعناصراجسام‌ارضی است وقابل خرق والتیام نمیباشد ودارای نفس حیوانی و نفس ناطقه‌اند و حرکت آنهـا تابع اراده‌است وبدون قاسر وبرحسب ارادهٔ خود باطراف خود گردش میکنند.

امام فخررازی گوید فلك رادونفس است یکی نفس مجرده که‌مبدءِ ارادهٔ کلیهٔ‌است ودیگری نفس منطبعه که مبدء ارادهٔ جزئیه‌است .

مشائیان گویند نفس فلك منطبعه‌است وبس

ارسطو گوید اجسام سماوی دارای قوه عاقله‌اند ودرمعرض مرك وفنا نمی‌باشند و وآنها رامرکب ازعناصر اربعه باضافه عنصراثیرمیداند

شیخ‌الرئیس گوید فلك را نفس مجرده‌است وبس

میبدی گوید فلك اطلس راعرش وفلك ثوابت راکرسی نامیده‌اند .

ودرهرحال فلاسفه گویند عنصر افلاك غیراز عناصر اجسام ارضی‌است‌وازاین‌جهت است که درمعرض خلع‌ولبس وکون‌وفساد وخرق والتیام واقع‌نمیشوندونوع‌هریك‌ازآنها منحصر درفرد است یعنی هریك دارای عنصری خاص وحرکت‌واثری مخصوص‌میباشند[1]

---

١ ـ فی‌ان‌الفلك بسیط ای‌لم یترکب‌من‌اجسام مختلفة‌الطبایع بحسب‌الحقیقة.. ان‌الفلك لا یقبل‌الکون والفساد ... فی‌ان‌الفلك متحرك بالارادة لان حرکته‌الذاتیة لولم‌تکن‌ارادیـة لکانت اماطبیعیة اوقسریة لاجایزان تکون‌طبیعیة‌لان‌الحرکة‌الطبیعیة هرب‌حالة‌متأخرة وطلب لحـالة ملائمة وذالك فی‌الحرکة‌المستدیرة‌محـال لان‌الهرب‌عن الشیء بـالطبع*

فرضیهٔ هیئت‌قدیم برمبنای تو درتو بودن افلاك مانند ورقهای پیازبنابر آنچه‌مشهور است منسوب به بطلمیوس میباشد وبیان شد که او زمین رامرکزعالم جسمانی میدانست وفلك ثوابت رامرکزاستقرار ستارگان دانسته است وبرای هریك ازسیارات که عدهٔ آنها را هفت تا میدانسته‌است فلك خاصی درنظر گرفته‌است که‌مدارحرکت آن سیاره‌است‌وبعد ازافلاك نه‌گانه نوبت بمراکز عناصرچهارگانه‌میرسد وبرای هریك ازعناصر چهارگانه مشهور نیز محلی طبیعی ومکانی خاص قائل شده‌است لکن این مسئله مسلم‌نیست که‌تمام مسائل مربوط به هیئت‌جهان که از قدمابمارسیده‌است فرضیه‌های بطلمیوس باشد بلکه آنچه تاریخ نشان میدهد هریك‌ازفرضیه‌های مربوط به سیارات وثوابت و افلاك‌و اجرام سماوی وبالاخره هیئت‌عالم بوسیله کسان دیگری اظهارشده‌است نهایت‌آنچه محقق‌است اصول هیئت قدیم وپایهٔ‌آن بوسیلهٔ بطلمیوس ریخته شده‌است چنانکه منطق‌صوری رانباید چنین فرض کرد که تمام‌مباحث ومسائل‌آن راارسطووضع کرده‌است

فنـاء ــ فنا یعنی نیستی و نزدصوفیان اطلاقات ومعانی متعددی داردازین‌قرار

الف ــ زوال شعور سالك دراثر استیلای ظهورحق برباطن‌او .

ب ــ سقوط وزوال اوصاف مذمومه درمقابل بقـاءِ که وجود وپدیدآمدن اوصاف محموده‌است.

ج ــ فناء در شیخ که عبارت ازتبدل و تحول صفات مرید بصفات شیخ وبعبارت دیگر فناء مرید در مراداست که اولین مرتبهٔ فنا میباشد .

د ــ فناءِ دررسول که عبارت ازتبدیل صفات گروندگان وافراد بشراست به‌صفات

*استحال ان یکون‌توجهاً الیه‌ولاجائزان‌تکوقسریة لان‌القسرعلی‌خلاف ما تقتضیه الطبع فحیث لاطبع فلا قسر

شرح ملاصدرا برهدایه ــ

و کل ماهناك ای‌فی‌عالم الافلاك حی وناطق لکونها ذوات نفوس‌ناطقة

شرح منظومه ــ ص ٢٦٤ ــ شفا ج ١ ــ ١٦٩ ــ شرح حکمـة الاشراق ص ٣٢٩ ــ٣٣١

دستورالعلماءِ ج ٢ ــ ص٣٦

نبوی واین مرتبه دومین مرتبهٔ‌فنااست

هـ ــ فناء فی‌الله که‌تبدیل صفـات بشری به صفات حق تعالی و خصائص الهیـه میباشدواین‌مرحله مرحلهٔ سوم فنااست[1]

فوق ــ فوق یکی ازجهات‌شش‌گانه‌است .

فوق‌التمام ــ ذات حق که مبدءالمبادی وعلت‌العلل موجودات است‌ازآن جهت که جامع جمیع مراتب کمالات وجود است واتم تمامات است فوق‌التمام میگویندزیرا کمال و تمامیت‌اوبوهم وعقل بشری نگنجد بنابراین فوق‌التمام نامیده میشود[2]

فیضــ فیض درلغت بمعنای ریزش واعطا کردن وباران آمده‌است و دراصطلاح عرفا القاء امری درقلب باشد بطریق الهام وبدون زحمت ومشقت اکتساب وبمعنای‌فعل فاعلی که فعلش‌دائم‌بوده وبرای‌غرض وعوضی نباشدنیز آمده‌است که بوجهی‌مرادف‌باوجود است .[3]

فیض اقدس ــ مراد از فیض اقدس فیض حق درمرتبهٔ واحدیت است که عبارت ازتجلی ذات حق باشد که موجب وجوداشیاء و استعدادات آنها میباشد باین ترتیب که بدواً درحضرت علمیه وبعداً درحضرت عینیه یعنی تجلی‌ذاتی خودنمائی میکند فیض‌اقدس راقضاء ازلیه که عبارت ازثبوت اشیاء برنحو نظام احسن‌وافضل درعلم حق باشدنامیده‌اند[4]

فیض مقدس ــ فیض مقدس مترتب برفیض اقدس‌است زیرا بواسطهٔ فیض اقدس اعیان ثابته واستعدادات اصلیهٔ آنها درعالم علم تحصل میابد وبواسطهٔ فیض مقدس اعیان ولوازم آنها درعالم عین تحقق میابد ازفیض مقدس تعبیر به نفس رحمانی ووجود منبسط هم شده‌است .

وبالجمله مرتبهٔ تجلیات اسمائی که موجب ظهور وبروز مقتضیات اعیان در خارج

١ ــ دستورالعلماء ج ٣ ــ ص ٣٦

٢ ــ شفا ج ٢ ــ ٤٨١ ــ شرح منظومه ص ٣٢

٣ ــ دستورالعلماء ج ٣ ــص٥١ اسفارج ١ ــ ص ١

٤ ــ دستورالعلماءِ ج٣ ــ ص٥١ اسفار ج ١ــ ص ١

میشود فیض مقدس نامیده‌اند :[1]



۱ـ تعلیقهٔ آقای آملی بر منظومه ص ۳۲ ـ دستور العلماء ج ۳ ـ ص ۵۱ ـ شرح قیصری بر فصوص ص ۱۷ ـ فان الفیض الالهی ینقسم بالفیض الاقدس والفیض المقدس وبالاول یحصل الاعیان الثابة واستعداداتها الاصلیه فی العلم وبالثانی یحصل تلك الاعیان فی الخارج ـ شرح قیصری برفصوص ص ـ ۱۷ ـ فبالفیض الاقدس الذی هو التجلی بحسب اولیة الذات و باطنیتها یصل الفیض من حضرة الذات الیها والی الاعیان دائما ثم بالفیض المقدس الذی هو التجلی بحسب ظاهریتها و آخریتها وقابلیة الاعیان واستعداداتها یصل الفیض من حضرة الالهیه الی الاعیان الخارجیة.

شرح قیصری برفصوص ـ ۲۰

ق

قاسر ـ قسر درلغت بمعنای جبر است حرکت قسری یعنی حرکت جبری ونزد حکما بمعنای امری است که مؤثر درغیر باشد باثری که خلاف مقتضی طبع متأثر (مقسور) باشد .

چنانکه سنگی را بوسیله نیروی دست بطرف بالا پرتاب کنند و گاهی از کلمهٔ قاسر آنچه خارج ازذات شیء است اراده میکنند چه آنکه اقتضاو تأثیر آن موافق بامقتضای طبع مقسور باشد یامخالف آن ودرهرحال هریك ازموجودات مادی وجهان جسمانی دارای مقتضای خاص بخود است وآثار وجودی آن اگر بحال خود باشد برحسب مقتضای طبع خود میباشد وهرگاه بواسطهٔ نیرو وقوهٔ خارجی یعنی نیروئی که ازخارج وضع طبیعی آن میباشد وبراو تحمیل ووارد میشود اثری ازآن ظاهر شودآن اثر ازمقتضای طبع آن نیست بلکه بواسطه قاسر است چه آنکه ازموجودات ذوشعور باشدو یا از موجودات بی شعور باشد درموجودات ذوشعور آن نیروی تحمیل شده خارجی را جابرو جبرمیگویند .

فلاسفه گویند «القسرلایدوم» یعنی قوهٔ قسریه که ازخارج در امری ایجاد میشود دوام نخواهد داشت ومقسور درزمان کمی باز گشت بمیل طبیعی خود میکند .

وبهرحال حرکت قسری یعنی حرکتی که برخلاف جهت میل طبیعی باشدمانند اجسامیکه میل طبیعی آنهابطرف پائین است برخلاف میل طبیعی آنها بطرف بالاحرکت داده شوند.[1]

۱ ـ شفا ج ۱ ـ ۱۴۹

قاعده ـ قانون وضابطۀ کلی را ازلحاظ فلسفه قاعده میگویند وبنابر این قاعده باید کلیت داشته ودر تمام موارد درست باشد و اگر دریك مورد نقضی بر آن وارد باشد عنوان قانون بودن نخواهد داشت چنانکه گویند عکس موجبۀ کلیه موجب جزئیه است زیرا درست است که دربعض ازموارد عکس قضیۀ موجبۀ کلیه موجبه کلی است لکن چون دربعضی ازموارد عکس آن کلیت ندارد نمیتوان گفت عکس قضیۀ موجبه کلیه موجبۀ کلیه است بلکه گویند موجبۀ جزئیۀ است که درتمام موارد وقضایا درست باشد.

البته درمثال «هر انسانی ناطق وهرناطقی انسان است» اصلا وعکساً کلیت دارند ولکن درمثال «هر انسانی حیوان است» عکس آن کلیت ندارد لذا برای آنکه در تمام موارد صادق باشد گویند عکس موجبۀ کلیه موجبۀ جزئیه است .

قاعده امکان اشرف ـ در کلمۀ امکان بطور اختصار شرح داده شد که فلاسفه به باستناد قاعدۀ امکان اشرف مسائل بسیاریرا حل کرده‌اند واز جملۀ عالم روحانیات و مجردات میباشد بیان قاعده .

هرگاه مشاهده شود که موجود ممکن اخسی تحصل و وجودیافته است بالالتزام بایستی موجود ممکن اشرفی هم قبل از آن موجود شده باشد که علت آن باشد و بنابر این قبل ازاجسام وجسمانیات مجرداتی مانند عقول ونفوس موجود بوده‌اند .

و بالجمله موجود ممکن اشرف درمراتب وجودی مقدم برموجودممکن اخس میباشد واقوای ازآن است وازطرفی بالحس والوجدان میبینیم که ممکن اخس موجودت است پس ممکن اشرف هم موجود است ووجود آن قبل ازوجودموجوداخس است .

صدرا این قاعده‌را عکساً هم صادق دانسته و مسائلی چند مترتب برآن کرده است بدین بیان :

هرگاه ممکن اشرف موجود باشد ممکن اخس هم باید موجود شود و همانطوری که ازراه وجود اخس پی‌بوجود اشرف میبریم که عقول مجرده ونفوس مدبره وصورمثالیه باشد ازراه عکس قضیه هم ثابت میشود که موجودات اخسی هم بعد ازمجردات هست .

او درمقام بیان آنکۀ برای وجود مطلق دوجانب وطرف یکی واجب الوجود در

نهایت شرف و درمرتبه شدت کمال وغیر متناهی است ودیگر هیولای اُولی که در نهایت خست و ازلحاظ نقص و قصور بی‌نهایت است و نازلترین مراتب و مراحل وجود است گوید همانطوریکه ممکن است اثبات موجودات متوسطه بقاعدۀ امکان اشرف ممکن است اثبات زیادی ازآنهارابقاعدۀدیگریکه ماآنرا «امکان اخس»نامیده‌ایم برآن نحو که معلم اول در کتاب اثولوجیا بیان کرده است ومسائلی برآن مترتب کرده است ازاین قرار :

الف ـ بعد ازآنکه ثابت شد برای زمین و سایر بسائط عنصریۀ عقلی مدبر وصورت مثالی درعالم مفارقات است ثابت خواهد شد که برای آنها نفس نباتی وحیوات نفسانی و قوت خیالی موجود درعالم برزخ نیزهست .۲

ب ـ برای همه آنها طبایع جسمانیۀ هست که مباشر باحرکت است بعد از نفس حیوانی .

ج ـ برای نباتات هم طبیعت جوهریۀایست که حافظ ترکیب و نگهبان کیفیت مزاجی آنها است .

ودرجای دیگر قاعدۀ امکان اشرف رابدین طریق بیان کرده است :

شکی نیست که عقل اشرف از سایر ممکنات و فردی از افراد وجود است ووجود عبارت ازطبیعت نوعیۀ واحد است (برمبنای خودصدرا) وبنابراین موجود اشرف هم ممکن خواهد بود بامکان عام و درنتیجه حصول آن قبل ازموجود اخس خواهد بود .[1]

قاعدۀ فرعیه ـ بیان شد که فلاسفه گویند ثبوت چیزی برای چیزی دیگر مستلزم ثبوت مثبت له میباشد زیرا مادام که مثبت‌له خود موجود نباشد چگونه میتوان چیزیرا باونسبت داد .

نهایت مثبت‌له یکوقت درخارج موجود است ویکوقت درذهن اعم ازآنکه محمول

۱ ـ اسفار ج۲ ـ ص ۱۶۶ ـ ۱۶۷ ـ کلما کان اقدم صدوراً من المبدء الاول فهو اشرف ذاتاً واقوی وجوداً ... الممکن الاشرف یجب ان تکون اقدم فی مراتب الوجود من الممکن الاخس وانه اذا وجدالممکن الاخس فلابدان یکون الممکن الاشرف منه قد وجد قبله ـ اسفار ج ۳ ـ ص۴۸

ازنوع خارج محمول باشد یامحمول بالضمیمه و در هر حال اگر اتصاف خارج باشد «مثبت‌له» باید درخارج موجود باشدو اگرذهن باشد «مثبت‌له» درذهن خواهد بود .

درقضایای سلبی ازقبیل این‌قضیه که گویند « معدوم مطلق لایعاد » موضوع امری است ذهنی یعنی معدوم مطلق‌رابصورت امری درذهن تصور وحکم بامتناع‌اعاده آن‌میشود وبنابراین درقضایای سالبه درمواردیکه سالبه بانتفاء موضوع است نیزوجود « مثبت له» فرض ذهنی است ودرقضایائیکه سالبه بوجود موضوع‌اند شکی نیست که « مثبت‌له » در خارج موجود است .

این قاعدهٔ را ازآن جهت‌قاعدهٔ فرعیه میگویند که درضمن عبارت والفاظ آن کلمهٔ «فرع» بکار برده است .

باین قاعده اشکالاتی نیز وارد شده است از جمله آنکه گفته‌اند ثبوت چیزی برای چیزی دیگر فرع ثبوت ثابت است فی‌نفسه برای‌توضیح وشرح زیادتررجوع شود به کتب فلسفی .

قبل – قبل بمعنای جلو درمقابل بعد که زمان متأخر است کلمات قبل‌و بعد و قبلیت وبعدیت ازامور نسبی اند .

قبول – قبول یعنی پذیرش و دراصطلاح فلسفه پذیرش اثرفاعل است که متأثرو پذیرنده راقابل گویند ومؤثررا فاعل

قبلیت‌دهری ـ مراد ازاصطلاح قبلیت دهری تقدم دهری است .

قبلیت سرمدی ـ مراد تقدم سرمدی است.

قبلیت‌مکممه ـتقدم وقبلیت در زمانیات راسبق سیال و متقدم بالزمان و قبلیت مکممه مینامند.

قدرـ قدر درلغت بمعنای اندازه وآفریدن‌آمده است ودراصطلاح فلسفه عبارت ازتعلق ارادهٔذاتیهٔ احدیت باشیاء خاص میباشد وبعبارت دیگرهرحالی ازاحوال اعیان و موجودات بزمان وسبب معین عبارت ازقدرآنها است‌وبمعنای ثبوت صورموجودات‌درعالم نفس کلی‌بروجه جزئی که مطابق بامواد خارجی شخصی‌است ولازمه اوقات وازمنه خاص

میباشدآمده است.

شیخ‌الرئیس گوید اختیارماتابع‌حرکات سماوی است که موجب وباعث‌قصدماهستند ومعنی قدرهمین است.

سبزواری گوید قدربردوقسم‌است یکی قدرعلمی که عبارت از صورقائمه بنفوس منطبعهٔ فلکیه واشباح مثالیه است ودیگرقدرعینی وآن عبارت ازوجود صوراست‌درمرتبهٔ وجود عینی‌خارجی[1]

لاهیجی گوید ومشیت واراده عبارت ازقلم ولوح خدا است وقدرعبارت است ازاندازه وتحدید وتعیین اشیاء وقضابعدازقدرعبارت ازنظم وتمامیت اشیاء واذن درامضاواظهاراشیاء درعالم کون است[2]

درفرق میان قضاوقدر گویند حکم کلی ازلی عبارت ازقضااست‌وحکم جزئیات آن قدراست وبعبارت دیگرقضامرتبهٔ اجمال وقدرمرتبهٔ تفصیل‌است.

ارباب سلوك گویند قضا عبارت‌ازحکم کلی براعیان موجودات‌باحوال‌ساریه‌وجاریه وطاریهٔ آنها است از ازل تاابد وقدرعبارت ازتفصیل همان احکام کلی‌است بانکه تخصیص داده شود ایجاد همان اعیان باوقات وزمانهائیکه اقتضا میکنند.

صدرا درمقام بیان مراتب علم حق‌باشیاء وعنایت وقضای‌او گوید قضا راام‌الکتاب وقدر راکتاب محوواثبات هم گویند ومحل‌اند ولوح وقلم‌است یکی‌برسبیل قبول‌وانفعال که لوح است‌ودیگری برسبیل فعل وحفظ که قلم است.

قدرعبارت ازوجود صورموجودات درعالم‌نفس سماوی بروجه جزئی‌است که‌مطابق است باآنچه‌درمواد خارجی شخصی‌است ومستند باسباب وعلل واجبهٔ آنها که لازمه‌اوقات

۱ـ والقدرایضاًعلی ضربین‌علمی‌وهوالصورالقائمة بالنفوس‌المنطبعة‌الفلکیة‌والاشباح المثالیة وعینی‌وهوبالحقیقة صورمرتبه‌سجل‌الکون‌ـ اسفارج ۳ ـ حاشیهٔ حاجی ص۶۴ـ دستورالعلماء ج ۳ـ ص ۶۰ـ اسفارج ۴ـص ۶۳ـ شفاج ۱ـ ص ۲۲۵ تعریفات‌سیدشریف ص۱۱۶

۲ـ شرح نهج‌البلاغه لاهیجی ص۴۲

معین وامکنه مخصوصی است[1]

ودر رسائل گوید همانطوریکه عقل باجوهر قدسی خود عبارت ازقلم بوده ومحل قضاءاست همچنین عالم نفس باجوهر نوری خود که عبارت ازلوح قضااست محل قدراست که منتقش میشود ازعقل درلوح نفس ناطقه.

بعضی گویند قدریعنی آنچه کائن است وتابع صورعلمیهٔ نفسیهٔ است که درمبادی عالیه موجود است ودرآن مبادی مراتب کمال هرموجودی معین ومشخص گردیده است.

میرسید شریف گوید قدرعبارت ازتعلق ارادهٔ ذاتی حق است باشیاء دراوقات خاصه بنابراین تعلق هرحالی ازاحوال اعیان بزمان معین وسبب مخصوص عبارت ازقدراست ودر مقام فرق میان قضاوقدر گوید قضاعبارت ازوجود جمیع اشیاء درلوح محفوظ بطورجمع میباشد وقدر وجودآنها است درمقام تفصیل وتفرقه بعدازحصول شرائط و علل واوقات خاص[2]

قدری یعنی کسی که گوید امور واتفاقات وافعال تابع قدرالهی اند و آنچه مقدر است ناچارکائن است وبشرهیچ نوع اختیاری ندارد زیرتمام آنچه باید بوقوع پیوندد در عالم نفس کلیه معین ومحدود ومشخص شده است

طائفهٔ ازمتکلمان (معتزله) گویند خیروشرتابع قدراست ودرافراد انسانی هیچ نوع اختیاری وجود نداردوبنابراین قدری مذهب یعنی جبری مذهب.

قدرت – قدرت عبارت ازصفتی است درموجود حی که باوامکان میدهد که افعال وحرکات خود را ازروی قصد واراده انجام دهد ویاترک کند.

قدرت درذات حق باین معنی است که اگربخواهد انجام میشودواگرنخواهدانجام نمیشود.

۱ـ والقدرفهو عبارة عن وجود الصورالموجودات فی عالم النفس السماوی علی وجه الجزئی المطابقة لمافی موادها الخارجیة الشخصیة مستندة الی اسبابها وعللها واجبة بها لازمة لاوقاتها المعینة وامکنتها المخصوصة..اسفارج ۳ـص ٦٢

۲ـ تعریفات ص ۱۱٥ـ اسفارج ۳ـص ٦٢

شیخ گوید قدرت درحیوان عبارت از حالتی است که بسب آن میتواندکاریراانجام دهدیا ترک کند.

صدرا گوید قدرت درذات حق بمعنای صحت فعل وترک است و بطور کلی گوید برای قدرت دوتعریف مشهوراست یکی صحت فعل وترک ودیگری بودن فاعل بنحویکه اگربخواهد انجام دهدواگرنخواهد انجام ندهد وتفسیراول رابه متکلمان نسبت داده و تفسیردوم را ازفلاسفه دانسته است.[1]

درجای دیگر گوید قدرت درماعین قوة وامکان است ودرواجب عین فعلیت ووجوب است میرداماد میگوید قدرت عرضی است قائم بذات قادرواز کیفیات نفسانیه است.

قدم دهریـ میرداماد گوید قدم دهری عبارت ازوجود حاصل بالفعل غیرمسبوق بعدم صریح وازلی الحصول درحاق ومتن واقع است وقدیم زمانی وجود مستمرالحصول است درامتداد زمان وملاک آن استغناء ازتعلق بامکان استعدادی است.

قدم ذاتیـ قدیم ذاتی عبارت ازموجودی است که دروجود محتاج بغیر نباشدمانند ذات حق ومقابل آن حدوث ذاتی است وبطور کلی قدیم گاه برموجودی اطلاق میشود که وجودش ازغیرنباشد وآن قدیم بالذات است وگاه برموجودی اطلاق میشود که وجودش مسبوق بعدم نباشد وآن قدیم بالزمان است.

حاجی گوید هرموجودیکه وجودش مسبوق بعدم نباشد قدیم نامند وآن بردو قسم است یکی قدیم ذاتی ودیگری قدیم اضافی وقسم دوم موجودی است که نسبت بموجوددیگری سابقهٔ زمانی زیادتری داشته باشد.[2]

میرداماد گوید ملاک قدم ذاتی وجوب بالذات است وملاک حدوث ذاتی جوازوامکان

۱ـ اسفارج ۳ـ٦٦ـ دستورالعلماء ج ۳ـ ٥٥ ـ القدرة فینا عین القوة والامکان وفی الواجب تعالی عین الفعلیت والوجوب ـ اسفارج ۳ـ٦٧ـ القادرمایکون بحیث ان ارادالفعل صدرالفعل والافلالامایکون ان ارادا لارادة فعل والالم یفعلـ اسفارج ۳ـ۸۷ـ۹۱

۲ـ شرح منظومه ـص ۷٥ـ تعریفات ـ ص ۱۱٥

میباشد.[1]

فلاسفه گویند عدم منافی باقدم است بـاین معنی که موجودقدیم یاواجب‌بالذات است که عدم درآن راه ندارد نه‌عدم سابق ونه‌لاحق و یاواجب بالغیراست وناچار مستند بواجب بالذات است‌که علت آن باشد وطریان عدم‌برآن ممکن‌نیست.[2]

قسطاس ـ قسطاس‌درلغت‌بمعنای ترازوومکیال است فن‌منطق راقسطاس‌نامیده‌اند ازآن جهت که علم میزان فکراست یعنی‌افکارواندیشه را منظم میکند وتوزین مینماید.

قسمت مستوعب ـ مرادازقسمت مستوعب تقسیمی است که دائر مدارنفی واثبات باشد .

قصد ضروری ـ هرگاه مبدء اول فعل تخیل بانضمام طبیعت یـا مزاج باشد قصدضروری مینامند مانند تنفس برای انسان که با آنکه منشأآن قصد میباشد مع‌ذالك عمل ضروری است

قضا ـ قضا عبارت ازحکم کلی الهی است که قضاء الهی مینامند .

اشـاعره گویند قضا عبارت ازارادهٔ ازلیهٔ حق‌تعالی است که متعلق باشیاءمیباشد.

فلاسفه گویند قضاء الهی علم‌اواست به آنچه شایسته موجود شدن است که‌عنایت ازلیه‌هم نامیده‌اند .

بعضی گویند قضا عبارت ازمرتبهٔ جمع موجودات در لوح محفوظ برسبیل وجـود ابداعی است ولوح محفوظ جوهر مجردی است که مستقل بالذات وبالفعل است .

شیخ‌الرئیس گویـد قضا عبارت از فعـل اول حق تعالی است کـه منشعب شود از مقدورات .

صدرا گوید مراد ازقضا صورعلمیه است که لازمهٔ ذات حق تعالی است بـرسبیل وجود ابداعی کلی وعالم روحانی قدریه مثال عالم‌رحمانی قضائی است که درمرتبهٔ‌ملکوت وحضرت جمع‌الجمع‌است ودررسـائل گوید قضاعبارت ازوجود صورعقلی است برای‌جمیع

۱ـ قبسات ص ۱۳

۲ـ دستورالعلماء ج ۳ـ۶۲

موجودات بابداع حق‌تعالی درعالم عقلی بروجه کلی بدون زمان وبرنحو ترتیب طولی و قدرعبارت ازثبوت صورتمام موجودات درعالم نفس است بروجه جزئی .[1]

محقق طوسی درشرح اشارات گوید قضا عبارت ازوجود تمام‌موجودات بطورجمعی درعالم عقل برسبیل وجود ابداعی میباشد وقدرعبارت ازوجود موادعینی وخارجی آن به طورواحد بعدواحد وعلی‌سبیل التعاقب میباشدو مرتبهٔ تفصیل است .

حاجی گوید ازآن جهت که قضا عبارت از علم کلی محیط است که بعد ازمرتبهٔ ذات میباشدبردو قسم است یکی قضاء اجمالی که صور قائمهٔ بقلم یعنی عقل اول و بلکه مجموع عقول طولیه باشدو دیگر قضاء تفصیلی‌اول که عبارت ازصور قائمهٔ بعقول‌تفصیلیه یعنی طبقهٔ متکافئه‌باشدو قضاء تفصیلی دوم که عبارت از صور قائمهٔ بعقول تفصیلیه‌یعنـی طبقهٔ متکافئه باشدو قضاءِ تفصیلی‌سوم که عبارت ازصور فائضه برنفوس کلیه ازجهت‌عقلیت آنها باشد.[2]

صدرا درجای دیگر گوید قضا عبارت ازعلم کلی محیط است که بعداز مرتبهٔ ذات خدا است وبردو قسم است.

وباز گوید قضا عبارت ازوجود صورعقلیه برای جمیع‌موجودات فائضه‌از حق‌تعالی است برسبیل ابداع بنحوابداع دفعی بدون زمان‌زیرا زمان هم‌از جملهٔ عالم است‌و بنابر ایـن قضاءِ ربانی عبارت از صور علم خدا است که قدیم بالذات بوده و باقی ببقاءِ الـهی

۱ ـ القضاء عبارة عن‌وجودالصورالعقلية لجميع الموجودات بابداع‌البارى تعالى اياها فى العالم‌العقلى على الوجه الكلى بلا زمان على ترتيبها الطولى والقدر عبارة عن ثبوت صور جميع‌الموجودات فى‌العالم النفسى على‌الوجه الجزئى مطابقة لمافى موادها الخارجية ...

رسائل ملاصدرا ص ۱٤۸

۱ ـ اسفارج ۳ص٦٤ـعالم‌القضاء الالهى الذى عبارة عن‌وجود جميع الاشياء بصورالعقلية

اسفار ح ۳ ـ ۱۵۱ ـ فهى‌اى الصورالقائمة‌بالعقل اذن قضائه‌التفصيلى لكونه عقولاعرضيه متكافئة وقلمه قضائه الاجمالى حيث انه بسيط‌الحقيقه

شرح منظومه‌ص۱۷۱

است .[1]

قضاء سابق الهی- قضاء سابق الهی‌را ازآن جهت قضاء سابق میگویند که مقدم برقدر است .

وبالجمله صدرا درباب قضاو امتیازآن ازقدر گوید .

جواهر عقلیه ازآن‌جهت که کلاوبالاجمال موجود درعلم‌حق میباشند قضامینامندو از آن جهت که همین علم اجمالی عین کشف تفصیلی است قدر میگویند و وجـود صور موجودات درعقل اول بنحو بساطت قضاء است ووجود آنهادر نفس بطورتفصیل ومراتب سافله قدر است .

شیخ گوید قضاء الهی عبارت ازوضع بسیط اول است .

بطوریکه ملاحظه شد تعریف قضا ازنظر فلاسفه مستند بقاعدهٔ خاصی نیست وهر یك‌از فلاسفه وعرفا بطریقی خاص بیان و تعریف کرده‌اند که بعضی‌ازآن تعاریف‌وبیانات عیناً نقل‌شد .

قضاء علمی- قضاء علمی درمقابل قضاء عینی بوده ومراد مرتبهٔ ظهوردر علم است

قضیه- منطقیان گفته‌اند قضیه عبارت از گفتاری است که محتمل صدق‌و کذب باشد .

بدین معنی که باقطع نظر ازخبر دهندهٔآن وبدون توجه‌بعلائم وقرائن که ممکن است‌جنبهٔ صدق ویا کذب آنرا‌ترجیح دهد‌هیچ‌یك از دوطرف‌صدق و کذب بردیگری بر تری نداشته باشند .

مراد ازآنکه گویند قضیه گفتاری است قضیهٔ ملفوظه است‌نه قضیهٔ معقوله و قضیه معقوله همان صورت ذهنی قضیه ملفوظه است .

قضیه بسیطه ـ هرقضیهٔ که متضمن‌حکم ایجابی بتنهائی یاسلبی فقط باشد ومقید

۱ ـ القضاء عندهم عبارة عن‌وجود الصور‌العقلیة لجمیع‌الموجودات فائضةعنه‌تعالی علی سبیل‌الابداع دفعة بلازمان لکونها عندهم من‌جملةالعالم ... فالقضاء الربانیة هی صورعلم الله قدیمة بالذات باقیة ببقاءالله ـ اسفارج ۳ ـ ۶۲

یقید لادوام ولاضرورت ومشروط‌بشرط امکان وغیره نباشد که اشاره بقضیهٔ دیگری‌مقابل آن‌باشد آن قضیه رابسیطهٔ مینامند واگر بوسیله اضافه کردن قیدی وشرطی منحل بدو قضیه شود که یکی موجب‌و دیگری سالبه باشد چنین قضیهٔ ایرا مرکبه مینامند .

قضیهٔ حملیه ـقضیهٔ حملیه قضیهٔ ایست که حکم بوقوع ولا وقـوع نسبت درآن مشروط بشرط ومقید بقیدی نباشد .

جزء اول ازقضیهٔ حملیه را موضوع وجزء دوم رامحمول مینامند در مقابـل قضیهٔ شرطیه که ثبوت یانفی نسبت درآن مشروط بشرط ومقیدبقیدی میباشد .

جزء اول درقضیهٔ شرطیه‌را مقدم‌و جزء دوم‌را تالی نامیده‌اند .

قضیهٔ حقیقیه قـضیهٔ حقیقیه قضیهٔ‌ایست که موضوع و محکوم علیـه آن اعم از موجود درخارج باشد بالفعل‌یا نباشدو بعبارت دیگرمطلق مصادیق محققة الوجود و یـا مقدرةالوجود .

قضیهٔ خارجیه ـ قضیهٔ خارجیه قضیهٔ‌ایست که محکوم علیه‌و موضوع آن موجود درخارج وحکم درآن برمبنای موضوع خارجی باشد چنانکه گویند هر آتشی سوزان است .

قضیهٔ ذهنیه ـ قضیهٔ ذهنیه قضیهٔ‌ایست که حکم درآن برموضوع ذهنی باشد وبه عبارت دیگرملاك درصحت حمل وجود ذهنی‌موضوع باشد .

قضیهٔ طبیعیه ـ قضیهٔ طبیعیه قضیه‌ایست که محکوم علیه‌آن نفس حقیقت باشد و بعبارت دیگر موضوع حکم نفس طبیعیة باشد بدون لحاظ و توجه بکلیت و جزئیت و کل وجزء بودن‌موضوع.

قلب ـ قلب لطیفهٔ است روحانی ربانی که متعلق بقلب جسمانی صنوبری‌الشکل است وحقیقت انسان عبارت ازهمان است که فیلسوف نفس ناطقه وروح باطنه نامـیده و مرکب آن روح حیوانی است .[1]

قلم ـ قلم درلغت بمعنای خامه‌است ازلحاظ اصطلاح فلسفی‌آن تفسیرو تعبیرات

۱ ـ دستورالعلماء ج ۳ ـ ص ۹۱

زیادی بران آن شده است .

سید شریف گوید قلم عبارت‌ازعلم تفصیلی‌است زیراحروف که مظاهر تفصیل‌قلمند بطورمجمل وبه وجودلفی‌در مداد موجود است ومادام که درمداد است مجمل بوده وموقعی که بقلم منتقل شده بواسطهٔ آن تفصیل میابد همانطوریکه نطفه کـه ماده انسان است مادام که درپشت انسان است جامع جمیع تمام صورانسان استو درمرتبهٔ اجمال‌وبوجود لفی‌و درآن حال مجـملاند وموقعیکه درلوح رحم منتقل گردید تفصیل میابد .[1]

صدرا گوید هرقوهٔ فاعله ومنفعلهٔ باعتباری قلم و باعتباری لوح است یعنی باعتبار فاعلیت قلمو باعتبار منفعلیت لوح است ومراد ازقلم اعلی واهب‌الصور است•

وباز گوید آنچه درقلم است سابق است برآنچه درلوح است وآنچه درلوح‌محفوظ است سابق برلوح محو واثبات است وآنچه درلوح محوو اثبات است سابق است‌برآنچه درصحیفهٔ کون میباشد وبواسطهٔ قلم‌اعلی تمام اشیاء درلوح محفوظ مرتسم‌میشود

ودرجای دیگر گوید عقل اول‌را ازآن جهت که مبدء ومنشأ صدور عقول ونفوس است قلم اعلی میگویند وبالجمله هرموجود مافوقی که منشأ وجود امری مادون میباشد قلم است وبالاترین اقلام قلم قضاءِ الهی است که ازآن تعبیر بامر ابداعی هم میشود•[2]

لاهیجانی گوید عقل اول را عرش مجید و لوح قضا وام الکتاب وقلم اعلی وروح القدس وروح اعظم وعقاب هم گفته‌اند•[3]

قواهر ـ شیخ اشراق آنچه‌را مشائیان عقل گفته‌اند نور قاهر نامیده استو کلمهٔ

---

۱ ـ تعریفات ج ۳ ـ ص ۱۲۰

۲ ـ فان‌الذی کتبه القلم الاعلی‌فی‌اللوح المحفوظ لایتبدل وسمی‌اللوح بالمحفوظ ••• اسفارج ۳ ص ۱۰۹ ـ ومحلهما‌اللوح والقلم احدهما علی سبیل‌القبول‌والانفعال وهو‌اللوح بقسمیه والاخر القلم علی‌سبیل الفعل والحفظ••• اسفار ح ۳ ـ ص ۶۱ ـ اما‌اللوح‌والقلم فبیان‌القول فیها‌البارى جلت کبریائه‌اول مابرزمن ذاته ونشأ هو جوهر قدسی‌فی‌غایة‌النور والضیاء والسناء بعدالاول تعالی•• اسفار ج ۳ ص۶۲

۳ ـ شرح نهج‌البلاغه لاهیجی ص۴۵ الذی علم بالقلم ـ سورهٔ علق آیهٔ ۳

قواهر که جمع قاهر است بطور مطلق برعقول‌اعم ازطولیهٔ مترتبه وعرضیهٔ متکافئه‌اطلاق شده است وهر گاه باقید سافله ذکر کرده و گوید «القواهر السافله» مراد عقول متکافئه عرضیه میباشد وهر گاه باقید کلمه اعلون « القواهر الاعلون » گفته شده است مراد عقول مترتبهٔ طولیه است •

ودرجای دیگر گوید•

انوار مجرده منقسم میشوند بانوار قاهره اعلون که عبارت ازطبقهٔ طولیه مترتبـه باشند و انوار قاهرهٔ صوریه که ارباب اصنام باشند وعبارت از طبقهٔ عرضیهٔ متکافئه غیر مترتبهٔاند درطرف نزول وارباب اصنام نوعیهٔ جسمانیه‌اند•[1]

وباز گوید•

ازجملهٔ قواهر نازله یعنی عقول سافله قواهری میباشند که نزدیك به نفوس‌اند[2]

وباز گوید•

قواهر عالیه مترتبه اصحاب‌اصنام متکافئه نمی‌باشند .

قوتـ کلمهٔ قوت درفلسفه اطلاقات متعددی دارد که بعضی‌ازآنها ازاین‌قراراست.

الف مقابل ضعف وآن امری است که بواسطهٔ آن حیوان میتواند اعمال و افعال دشوار یرا انجام دهد.

ب ـ بمعنای امکان حصول چیزی است وبعبارت دیگرمبدء امکان حصول چیزیرا قوت نامیده‌اند.

ج ـ مبدء حرکت وتغییرراقوت نامیده‌اند.

د ـ مبدء افعال وانفعالات راقوت نامیده‌اند.

---

۱ ـ فاالانوار المجردة تنقسم الی‌انوار قاهرة اعلون وهی‌الطبقة الطولیة المترتبة و انوار قاهرةصوریةهی‌ارباب‌الاصنام وفی‌بعض النسخ ذوات‌الاصنام وهی الطبقة العرضیة المتکافئة الغیرالمترتبة فی‌النزول و هی‌ارباب الاصنام النوعیة الجسمانیة ـ شرح حکمة الاشراق ص ۳۵۱

۲ شرح حکمة‌الاشراق ص ۳۸۲

ه ـ صورت نوعیه را باعتبار مبدئیت آثارقوه نامیده‌اند.

و ـ مقابل فعل یعنی‌قوت مقابل فعلیت چنانکه گویند درنطفه قوت انسان است‌و یاهیولا قوت محض‌است وهرگاه قوت مقارن باعلم ومشیت باشد قدرت مینامند.[1]

شیخ‌الرئیس گوید.

قوت ابتدابمعنای‌قدرت بوده است وبعد بمعنای‌لازمهٔ قدرت که امکان یعنی‌جواز فعل‌وترك باشد استعمال شده است.

صدرا گوید. گاه قوت اطلاق میشود بامری که مبدء تغییردرچیزی‌باشد ازآن‌جهت که‌آن چیزدیگراست اعم‌ازآنکه فعل باشد ویاانفعال وگاه اطلاق میشود برچیزی که بواسطهٔ آن‌جائز است صادرشود ازچیزی فعلی یاانفعالی وآن قوه‌ایست که‌مقابل‌فعل‌است یعنی امکان‌استعدادی.[2]

اشیاءازنظرقوت‌وفعل‌یعنی‌فعلیت‌برسه‌قسم‌اند یکی‌فعلیت‌محض که‌منحصربذات‌خدای‌متعال است‌ودیگرقوت محض که‌هیولای‌اولی باشدو دیگری‌آنکه‌ازجهتی بالقوة واز جهتی‌دیگر بالفعل‌میباشدوناچاراینگونه‌اشیاء همواره‌ازقوت‌بفعل درحرکت‌اندوخروج‌آنهاازقوت‌بفعل یابه‌نحودفعی‌است تکوین مینامند وبعبارت دیگرحالت زوال صورت اول رافساد وتلبس بصورت دوم راکون مینامند.

درهرحال آنچه درفلسفه از کلمهٔ قوت میخواهند قوت بمعنای مقابل فعلیت است که‌عبارت ازهیئت قائمهٔ بماده بوده ومبدء تحریك آن‌میباشد. وبعبارت دیگرمبدء حرکت

۱ـ دستورالعلماء ج۳ـص ۹٤

۲ـ القوة قدیقال لمبدءالتغییرفی‌شیءآخرمن حیث هوآخرسواءکان فعلااوانفعالا و قدیقال‌لمابه یجوزان یصدر عن‌الشیء فعل‌اوانفعال وان‌لایصدروهی‌التی‌یقابل الفعل اعنی الامکان الاستعدادی بالمعنی‌الذی سبق ذکره وقدیقال لمابه یکون‌الشیء غیرمتأثرعن متقاوم ویقابله الضعف ثم‌قوةالمنفعل‌قدیکون مهیئةنحوالقبول‌دون‌الحفظ کالماء وقدیکون قوة علیهاکالشمعة وقدیکون قوةالشیءعلی امرواحد کقوةالفلك‌علی‌الحرکة الوضعیة اوامور محدودةاوغیرمتناهیة ـ رسائل ملاصدراص ۱۳

وپذیرش صورمختلف‌وازآن جهت که فقدان فعل‌است امری است عدمی.[1]

قوت‌اجماعیهـ مراد ازقوت اجماعیه اراده جازم‌است که اجماع بطور مطلق هم نامیده‌اند.

قوت‌حافظهـ رجوع شود به حواس‌ظاهری وباطنی وکلمهٔ حفظ وحافظه.

قوت‌عاقلهـ قوت عاقله عبارت ازقوه‌ایست روحانی ومستقل بالذات وغیرحال‌در جسم که ازآن تعبیربنورقدسی‌هم شده است ونفس ناطقه وعقل نظری هم‌نامیده‌اند وعاقله مطلق هم گفته شده‌است وگاه ازاصطلاح قوت عاقله نیروی فهم و ادراك‌رامیخواهند.

قوت عاملهـ قوهٔ عامله قوه‌ایست درانسان که مبدء حرکت وتحریك برای انجام افعال‌جزئیه است برمبنای فکروشعور یاحدس‌واین‌قوه‌راعقل‌عملی‌وقوت‌عملیه هم‌نامیده‌اند ودرمحل خودبیان شد که عقل عملی‌دارای چهار مرحله‌است ازاین قرار:

الف ـ تهذیب ظاهربواسطهٔ عمل کردن بشرایع ونوامیس‌الهی

ب ـ تهذیب باطن ازملکات پست ونقائص ورزائل‌وآنچه وی راازتوجه بحق‌تعالی بازمیدارد.

ج ـ خالی وپاك کردن نفس ازلوث صفات پست ونقوش حسیه ومزین کردن آنرا بصورقدسیه بعدازاتصال بعالم غیب.

د ـ اتصال بحق‌وانفصال ازماسواه وازخود وملاحظهٔ جلال وجمال اکمل[2]

برمبدء اقرب فعل که قوت‌عضلانی‌است قوت عامله گویند که مرتبهٔ آن بعدازارادهٔ جازم است.

قوت‌غاذیهـ قوت‌غاذیه کیفیتی‌است درجسم که موجب تبدیل جسمی‌به‌جسم‌دیگر میشود وبعبارت دیگرمبدء تبدیل جسم‌غریب ومباین بجسم مشاکل باجسمی که‌آن قوهٔ متعلق بآن‌است میباشد[3]

۱ـ شرح‌منظومه‌ـ ص۸٦ـ تعلیقهٔ آقای آملی برمنظومه‌ص۲۳۳ـ شرح‌حکمة‌العین‌ص۱۱۵

۲ـ اسفارج ۱ـ ۲۹۱ـ۱۵۸ دستورالعلماء ج ۳ـ ۹۷ـ اسفارج ۳ـ ۱۷۰ـ

۳ـ دستورالعلمـاء ج ۳ ـ ۹۵

قوت قدسیه ـ قوت قدسیه قوۀایست مودع درنفس که بدون تعلم و آموختن مبدء فیضان صور معقولات ازعقل فعال میباشد و این قوت مخصوص باولیاءاله است وقوت حدسی هم نامیده‌اند وآن اعلی مرتبۀ قوت وشدت استعدادعقل هیولائی است .

قوۀقریبه ـ کیفیت واستعداد قریب راقوت قریبه مینامند مانند استعدادحاصله وموجودۀ درکاتب که مهیای کتابت باشد که دارای قوۀ قریبه کتابت است درمقابل قوت بعیده که استعداد کودك برای کتابت باشد .

قوۀ محرکه ـ درمحل خودبیان شده‌است که هرفعلی بدنبال مقدماتی انجام میشود که هریك ازآنهادرصدورفعل جزءالاثراند و پس از تکمیل آن مقدمات فاعل فعل راانجام میدهد وبهرحال قوۀ مودعۀ درعضلات که محرك فاعل بطرف فعل است قوۀ محرکه است لکن اصطلاح قوۀ محرکه درمورد قوۀ فاعله «علت فاعلی» وقوۀ باعثه «علت غائی» بکار برده شده‌است .

قوۀمصوره ـ مراد ازقوۀ مصوره خیال است

شیخ گوید قوۀمصوره که عبارت ازخیال است آخرین مرحله‌ایست که محل استقرارصور محسوسات است وطرف آن بحس مشترك است وحس مشترك آنچه راازراه حواس بدست آورده‌است بقوۀ مصوره میدهد و گاهی قوۀ مصوره خزینۀ اموری است که از راه حواس بدست نیامده باشدزیراقوۀ مفکره گاهی درصورتیکه درقوۀمصوره‌است تصرف میکندتصرف ترکیب وتحلیل[1]

قوت منمیه ـ قوه منمیه قوۀایست که باعث ازدیاد اقطار جسمی‌شود به‌تناسب دراقطار وبعبارت دیگر موجب ازدیاد «مافیه القوة» گردد بر یك نسبت معین درتمام اقطار آن .

قوت مولده ـ قوت مولده قوۀایست که جزئی ازجسم «مافیه القوه» راگرفته و تبدیل بمادۀ مثل خود میکند وبعبارت دیگر موجب تبدیل جزئی ازجسم «مافیه القوه» به

۱ شفاج ۱ ـ ۳۳٤

موجودی دیگر مثل آن میباشد .[1]

قوت وهمیه ـ رجوع شودبه کلمۀ وهم

قوس‌قزح ـ درمورد کلمۀقوس قزح صاحب دستورالعلماء گوید این کلمه‌مرکب به ترکیب اضافی‌است ودر بعضی از کتب قوس و قزح بواونوشته شده‌است و در کتاب کنزاللغة گویدقزح اسم کوه‌است ومعنای قوس‌قزح یعنی قوسی که‌ظاهرمیشود ازپشت کوه و سبب تکوین آن انعکاس شعاع خورشید است دراجزاء رطبۀ هوائیه .[2]

قول شارح ـ معلومات تصوری بدیهی که موجب وصول بمجهولات تصوری است معرف یاقول شارح نامیده‌اند .

قیاس ـ منطقیان گویند قیاس گفتاری است که مرکب از دو یا چند قضیه باشد که تسلیم به‌آن موجب تسلیم وپذیرش قول دیگر میباشد که نتیجۀآن است .

شیخ گوید قیاس بردو قسم است یکی قیاس فی‌نفسه که مقدمات آن فی‌نفسه‌صادق بوده‌واعرف ازنتیجه باشد نزدعقلاء وفی‌نفس الامر هیئت‌ترکیبی آن منتج باشد ودیگری قیاسی کـه مقدمـات آن نـزد متکلم صادق باشد ولوآنکه فی‌نفس الامر صادق نباشد ویاآنکه فی‌نفس الامر صادق باشد ولکن اعرف ازنتیجۀ حاصله ازآن نباشد .

قیاس اقترانی ـ قیاس اقترانی نوع قیاسی است که نتیجه یا نقیض‌آن بالفعل وباشکل وهیئت خاص آن‌در آن‌مصرح ومذکور نباشد درمقابل قیاس استثنائی که‌نتیجه ویا نقیض‌آن مصرح ومذکوردرمقدمات آن باشد .

قیاس مساوات ـ قیاس مساوات عبارت ازنوع قیاسی است که مرکب ازدوقضیه باشد که متعلق محمول مقدمۀ اول موضوع مقدمۀ دیگر باشد چنانکه گفته شود « الف ـ

۱ ـ دستورالعلماء ج ۳ ـ ص ۹۳ ـ والحیوانیة تخدم‌الانسانیة وتستخدم‌الحیوانیة‌النباتیة ولهاثلث قوی کمامر الغاذیه‌والمنمیه والمولدةوالحیوانیة ایضاً لها قوتان محرکةومدرکة والمحرکة اماباعثة اوفاعلة والمحرکةالباعثة هی‌التی تسمی‌بالشوقیة .
اسفارج ٤ ـ ص ۳۱

۲ ـ دستورالعلماء ج ۳ ـ ۱۲۰

مساوی است بـا«ب» و«ب» مساوی است «باج» که‌لازمهٔ آن این است که «الف» مساوی است با«ج»

قیام حلولی ـ نحوه قیام اعراض رابمعروض خود قیام حلولی مینامند

قیام صدوری ـ نحوه قیام معلول را بعلت قیام صدوری مینامند

قیامت صغری ـ مراد ازقیامت صغری مرك است در مقابل قیامت کبری که روز رستاخیز وحشر اجساد بعداز مرك درروز معین میباشد .



ک

کائنـ کلمهٔ کائن اسم فاعل از کون است یعنی موجود.

کلمهٔ کائنات بصورت جمع اطلاق برموجودات جهان بطور کلی میشودو گاهی بر محدثات به‌تنهائی اطلاق میگردد درمقابل مبدعات وهر گاه گفته شودکائنات متعاقبه‌مراد موجودات‌مادی است که درمعرض خلع ولبس‌میباشند.

کائنات جو ـ مراد از کائنات جو محدثات و موجودات جوی است کـه وجود آنها بوسیلهٔ امتزاج خاص عنصری نیست.

دردستورالعلماء مذکوراست که‌کائنات جوی یعنی آنچه حادث میشود وپدیدمیاید ازعناصربدون مزاج واختلاط درمقابل‌کائنات ارضی که موالیدثلث میباشد.[1]

کائنات داثره

کائنات فاسدهـ مراد ازاصطلاح‌کائنات داثره‌ویافاسده‌موجودات جسمانی‌است که درمعرض فساداند یعنی فاسد شونده‌اند وثبات ودوامی ندارند.

کتاب‌تفصیلی ـ مراد از کتاب تفصیلی مجموعهٔ موجودات عالم خلق وعالم امـر است که همهٔ آنها مراتب تفصیل عالم‌الهی‌اندوهرمرتبهٔ مافوقی مرتبهٔ اجمال مادون‌ومرتبهٔ مادون مرتبهٔ تفصیل مافوق‌استو باصطلاح عرفا مرتبهٔ اسماءِ و صفات وافعال حق‌تعالی میباشد که هریك برحسب مراتب وجودی خود مرحلهٔ تفصیل ذات خدااند.[2]

۱ـ دستورالعلماء ج ۳ـ ۱۱۳

۲ـ اسفارج ۳ـص ۱۱۰ـ۱۰۳ وکذالك جمیع مافی‌العالمین‌الامـرو الخلق کتاب تفصیلی‌لمافی‌العالم الالهی‌من الاسماء والصفات ـ اسفارج ۳ـ۱۰۵

کتاب تکوینی- درمقابل کتاب تدوینی‌است ومراد از کتاب تکوینی‌عالم و وجود است که بقلم قدرت الهی کلیهٔ صور موجودهٔ درعوالم مختلف وجود یافته است بوجود علمی که موطن‌آن عالم قضا است ووجودعینی که عالم قدراست و بعبارت دیگر کتاب تکوین‌عبارت از صحیفهٔ عالم‌کون ووجود است که کلیهٔ صور موجودهٔ درآن از رشحات قلم‌الهی است و بالجمله عوالم وجو بنظامه الجملی وکلی ازمجردات ومادیات وزمان و زمانیات وافلاك طراً وکلا‌رشح فیض حق وتراوش قلم قضاءالهی میباشند.

کتاب‌جامع- مراد از کتاب جامع نفس انسان است ازآن جهت که جامع جمیع مراتب کمالات مادون خود میباشد و جهان کوچکی است که مشابه و مظهر عالم بزرك میباشد [1]

کتاب‌شیطانی- مراد نفس انسان‌است که‌در درجات‌پست ومرحلهٔ توغل درشهوات حیوانی وسقوط دردرکات اسفل دوزخ بوده که کتاب الفجارنامیده شده ..

کتاب‌عقلی- مراد نفس انسان است ازجهت‌دراکیت‌آن که جمیع صورموجودات درآن مرتسم شده ومظهرجهان وجوداست.

کتاب‌علوی- مرادنفس انسان‌دردرجات وکمالات اعلی‌میباشد که کتاب‌الابرار هم‌نامیده شده است.

کتاب‌اللوح- مرادانسان ازجهت روح وقلب ونفس ناطقه‌است.[2]

۱ـ کتاب‌النفس‌الانسانیة فانه نسخة‌مختصرة مطابقة‌لکتاب العالم الکبیرالذی کتبه ایدی الرحمن‌الذی کتب‌علی‌نفسه‌الرحمة‌و کتب فی‌قلوبکم‌الایمان فعلیك‌ان تدبرفی کتاب النفس...اسفارج ۳ـ ص ۸٤

۲ـ والانسان الکامل کتاب جامع‌لهذه‌الکتب المذکورة‌لانه نسخة‌العالم‌فمن حیث روحه‌وعقله کتاب عقلی ومن‌حیث قلبه‌و هونفسه الناطقة کتاب‌اللوح‌المحفوظ‌ومن‌حیث‌نفسه الحیوانیه‌اعنی القوة‌الخیالیة کتاب المحووالاثبات- واعلم‌ان النفس الانسانیة اذا کملت و بلغت غایتهافی‌الاستکمال وتجردت بعدترقیاتهاوتحولاتهاوتبدل‌نشأتهاالی‌آن‌یتصل‌بالعالم العلوی صارت کتاباً علویاً الهیاً..اسفارج ۳ـ ص ٦۳

کتاب مبین- مراد لوح‌محفوظ‌است وبه‌قرآن مجید هم کتاب مبین‌اطلاق گردیده است.[1]

کتاب محوواثبات- انسان را ازجهت نفس حیوانی وقوای خیالی کتاب محوو اثبات نامیده‌اند ونفوس‌عالیه که مرتبهٔ وجودصور موجودات ومرحلهٔ محوواثبات و وجود علمی‌اشیاءاست کتاب محوواثبات نامیده‌اند.

وگاه باقید کلمه عینی بکاربرده شده است« کتاب المحووالاثبات‌العینی» ودراین صورت جهان طبیعت وعالم‌کون وفساد را اراده کرده‌اندوبالجمله محوواثبات‌علمی‌عبارت ازمرتبهٔ وجود صور موجودات درنفوس کلیهٔ عالیه است ومراد از کتاب محو واثبات عینی موجودات کونیهٔ فاسد میباشد.

کتم‌بطون‌وخفا - مرادمرتبهٔ غیب‌الغیوب وصقع ذات احدیت است.

کثرت- کلمهٔ کثرت درمقابل وحدت است و تعریف آنرا نیز بمقابلت باوحدت کرده‌اند وبعبارت دیگرتعریف کثرت بطوراستقلال وتعریف بحدامکان ندارد وتعاریف مشهوریکه برای‌آن کرده‌اندازهرجهت نادرست است وبهترین تعریفی که برای آن شده است همان تعریف مقابلت آن باوحدت است.

کثرت دروحدت- اصطلاح کثرت دروحدت نزد فلاسفه‌باین‌معنی‌است که‌وجود درعین وحدت جامع وواجد جمیع مراتب وکمالات وکثرات است واولین کثرتی که در عالم وجودتحقق یافته است مرتبهٔ‌صفات‌واسماءاست.

وبالجمله‌فلاسفهٔ الهی گویندوجودات‌وموجودات درعین کثرت مندك‌وفانی‌دروحدت اند وظل ورشح وجود بسیط واحد بوحدت حقیقی‌میباشند ووجوداندر کمال‌خویش‌ساری است وتعینهاامورا‌عتباری است واگرنازی کند عالم فروریزد و هیچ یك ازمراتب تعینات ووجودات وماهیات عوالم امکانی وجود استقلالی نداشته وعین‌الربط وصرف التعلق‌اند وبنابراین کثرات عالم کون نمودند نه‌بودوظل وسایه‌ورشح فیض‌حق‌اند

کرسی- مراداز کلمهٔ کرسی‌نزد فلاسفه ثوابت است ومراد از عرش چنانکه بیان

۲ـ دستورالعلماء ج ۳ـ ۱۱۷ـ۱۱٤

شد فلك‌الافلاك است.[1]

کسر و انکسار- یعنی فعل و انفعال رجوع شود به کلمهٔ فعل و یامقولهٔ ان ینفعل.

کشف - کشف درلغت بمعنای رفع‌حجاب ودراصطلاح عرفااطلاع‌یافتن‌ازحقایق اموراست ازماوراء حجاب [2]

کلام- کلام یعنی سخن وعبارت ازجملهٔ ایست که لااقل مرکب از دو کلمه باشد .

بحث از کلام در علوم عقلی ازآن جهت موردتوجه قرار گرفته است که در کتب آسمانی برذات احدیت صفت متکلمیت نسبت داده شده است وبعبارت دیگراطلاق تکلم ومتکلمیت برذات حق شده است وخواسته‌اند دریابند که اطلاق متکلم بودن برذات حق بچه معنی است و چگونه است زیرا چنانکه درمحل خود بیان شده‌است ذات حق محل حوادث نمیباشد وموجود قدیم الذات وثابت ازلی وابدی است ودرمعرض تجدد وتحول و حدوث نیست ومقدس‌است واطلاق متکلم بودن براوباین معنی که برانسان اطلاق میشود نمیتواند باشد ودرست نیست زیرامتکلم بودن انسان باین است که بوسیلهٔ عضوخاص‌با ترکیب حروف خاص کلماتی رااداکند وبواسطهٔ‌مقطع دهن بیان کند وایجاد سخن‌نماید وبعبارت دیگرخروج صوت است ازمقطع دهن وحادث بوده واحتیاج بعضومخصوص دارد و کیفیتی‌است قائم‌به متکلم مانند قیام فعل بفاعل

کلام لفظی- کلام لفظی‌عبارت ازسخن معمولی‌است که بوسیله اداءِ حروفی‌خاص که دلالت برمعانی‌مخصوص (ویامهمل وبدون معنی‌باشد) که درنفس متکلم‌است میکنددر مقابل کلام نفسی که عبارت ازمعانی خاصی‌است که درنفس انسان است وبیان‌آن‌بوسیلهٔ الفاظ وعبارات امکان پذیراست.

١- ولعل‌المراد من‌الکرسی‌الواردفی‌لسان الشریعة هوالفلك الاقصی‌الجسمانی‌ومن عرش‌الرحمن هوما یحاذیه من‌عالم المثال وهوالفلك الکلی‌المثالی- شرح‌منظومه‌ص١٦٨ اسفارج ٣- ٦٥

٢- دستورالعلماء ج ٣ -ص١٢٤

صدرا درمقام بیان چگونگی کلام واطلاق متکلمیت درموردخدا گوید:

بدانکه تکلم مصدراست وصفت نفسانی‌موثراست زیرا مشتق از کلم بمعنای جرح است وفائدهٔ کلام اعلام است و کسی که گوید کلام صفت متکلم است مراد او متکلمیت است‌و کسیکه گوید قائم به‌متکلم است مراد اونحوه قیام فعل بفاعل است نه قیام‌عرض بموضوع .

و کسیکه گوید متکلم کسی‌است که ایجاد کلام کند مراد اوانچیزی است که‌قائم به‌متکلم است ازبواسطهٔ حرکت‌دهن که عبارت از هوای خارج ازجوف اوباشد.

بعد گوید واول کلامی که گوش ممکنات راپاره کرده است کلمهٔ« کن» میباشد که کلمهٔ وجودی است وجهان موجود نشدمگربوسیله کلام وجهان طراً اقسام کلام است بحسب مقامات ومنازل بیست هشت گانه درنفس‌رحمانی که عبارت ازفیض وجودی‌منبعث ازمنبع افاضه ورحمت است وممکنات مراتب تعینات آن‌فیض وجودی بوده وجواهرعقلی حروف عالیه‌اند که عبارت از کلمات‌الله تامات‌اند.

وبعد گوید غرض‌اول متکلم‌درارادهٔ کلام ایجاد اعیان حروف و کلمات وایجادآنها ازدرون درخارج است وبالاخره نتیجه گرفته است که کلیهٔ موجودات جهان وجود مظهر حق و کلمات اویندوحکایت ازذات احدیت کنند [1]

درهرحال‌محققان‌اهل‌معقول گویند کلام‌یعنی‌آنچه‌حکایت‌ازمافی‌الضمیر میکندوآنچه حاکی ودال‌برامری باشد کلام‌است‌وبدین معنی‌ضع صانع کلام‌است که‌ازوجودصانع‌حکایت میکند وآثار وجودی هرموجودی‌حکایت ازآن‌میکند وازوجودآن سخن میگویدوازین جهت کلیهٔ‌ممکنات وموجودات جهان وجود کلمات حق تعالی میباشند زیرا ازوجود او سخن میگویند.

بعضی گویند متکلم بودن درباره ذات خدا باین است که اگربخواهد افاضهٔ جود کند واگرنخواهد امساك ازجود کند[2]

١- اسفارج ٣- ٩٧- ٩٨

٢- دستورالعلماء ج ٣- ص١٣٤

کلمات تاماتـ مراد از کلمات تامات جواهرعقلیه‌اند که آنها راحروف‌عالیه هم نامیده‌اندازآن جهت کدازنفس رحمانی صادر میشوند وجواهرجسمیه رامرکبات اسمیه و فعلیه نامیده‌اندوعوارض‌اجسام رااعراب کلمات میدانندومجموع آنهارامراتب نفس‌رحمانی مینامند وبالجمله مراتب نزولی وجود را ازاعلی بادنی فیض ووجود منبسط ونفس‌رحمانی خوانده‌اند که همه کلمات حق میباشند وحکایت ازذات ازلیهٔ اومیکنند.

کلمهٔ کنـ فلاسفه‌ازکلمهٔ کن امرابداعی‌وتکوینی ووجود منبسط رااراده میکنندو گویند بواسطهٔ کلمهٔ کن نوری تمام موجودات برسبیل وجود ابداعی دفعة واحدة ازذات حق صادر شده‌اند.[1]

کلیـ کلی عبارت ازمفهومی‌است که شامل افرادمتعدد ومتکثرشود درمقابل‌جزئی وبعبارت‌دیگرهرمفهومیکه شامل افراد ویاانواع متعدد ومتکثرشود کلی‌است واگرصادق بریکفرد معین باشدجزئی است و بنابراین کلی مفهومی است که شامل انواع و افراد متعدد شود.

وگاهی از کلمهٔ کلی‌وکلیات‌معنای دیگریرا اراده میکنند چنانکه گویند کلیات اشیاء درمعرض کون وفساد نمی‌باشند ومراد صورمثالی وارباب انواع موجودات جسمانی است.

کلیات خمسـ کلیات ازنظرذاتی‌وعرضی‌بودن نسبت بماهیات ومصادیق خود برپنج نوع اند

باین بیان که کلی یاذاتی مصادیق وافراد خود میباشد ویاعرضی قسم اول که ذاتی است یامابه الاشتراك میان چندنوع وبعبارت دیگرجزء مشترك میان انواع مختلف‌است جنس مینامند ویاجزذاتی مخصوص به‌یك نوع است فصل مینامند ویامرکب از مجموع جنس وفصل است که عین حقیقت وتمام حقیقت افراد است نوع مینامند وقسم دوم هم یا

١ـ قال بعض‌العارفین اول کلام شق اسماع الممکنات کلمة کن‌وهی کلمةوجودیة فماظهرالعالم‌الابالکلام‌بل‌العالم کله اقسام الکلام. اسفار ج ٣ـ ص ٩٧ـ این اصطلاح ماخوذ ازقرآن مجیداست که فرماید:«واذا اراد ان یقول‌لشی کن‌فیکون»

عرض خاص است یعنی مخصوص بیك نوع است عرض‌خاص مینامند ویامشترك میان چند نوع عرض عام مینامند فرق میان ذاتی وعرضی درباب کلیات خمس وبرهان را درتحت عنوان کلمهٔ ذاتی بیان کردیم.

کمال – آنچه کمال نوع بدان بستگی دارد درذات یا در صفات کمال گویند و آنچه شیئیت شیء بدان است وآنچه ازقوه‌بفعل‌آید بطور دفعی یاتدریجی کمال مینامند[1]

کمال اولـ مراد از کمال اول آنچه شیئیت شیء بآن است میباشد و بعبارت دیگر حالت وصورتی است که شیئیت شیءو نوع بدان محقق شده وفعلیت یابد و مراد از کمال ثانی‌آثار وتبعات صور فعلیهٔ نوعیه است مثلا کمال اول ثمره شکل‌و صورت ثمره است که مقوم آن است و کمال ثانی‌آن آثارو نتائج مترتبهٔ برآن است.

وبالجمله صورت وحد امکان طبیعی هرشیء راکمال اول‌و صورت وحالات بعدی راکمال دوم نامیده‌اند مثلاکمال اول جسم‌طبیعی آن‌عبارت ازقوت غاذیه ونامیه ومولده است در نفس نباتی وباضافه خیال وحس‌و شوق‌است‌در نفس حیوانی و باضافه ادراك کلیات است درنفس ناطقه.

آخوند گوید کمال اول هرموجودی حدود وجودی آن میباشد که در عالم قضاء الهی معین شده است

ومراد از کمال دوم کمالاتی است که مربوط باصل وجودی اشیاء نیست وعبارت ازاحوال وعوارضی است که موجودانه وجوداً ونه‌بقاء نیازی بآنها ندارد.

قطب‌الدین گوید کمال اول شیء چیزی است که شیء بوسیلهٔ آن در ذاتش کمال یابد و کمال ثانی چیزی است که شیء درصفاتش بآن کمال یابد وازآن جهت کمال‌ثانی گویند که متأخر ازکمال نوع است.[2]

١ ـ دستورالعلماء ج ٣ ص١٤٦

٢ ـ درةالتاج بخش سوم ص٩١ دستورالعلماء ج ٣ ـ ١٤٦ فنقول فهی اذن کمال للجسم لکن‌الکمال منه اولی وهوالذی یصیر به‌النوع نوعاً بالفعل مثل‌الشکل للسیفو الکرسی ومنه ماهو ثان‌وهوالذی یتبع‌نوعیة‌الشیء من‌افا عیله‌و انفعالاته کالقطع للسیف والتمیز*

کم ــ کم یکی از مقولات نه گانهٔ عرضی است و در تعریف آن گفته‌اند که کم عرضی است قابل انقسام بالذات و بر دو قسم است یکی کم متصل که عبارت از امتدادی است که میان اجزاء مفروضهٔ آن تماس وبرخورد بوده ودرحدود مشترك باشند ودیگری کم منفصل که میان اجزاء مفروضهٔ آن حد مشترکی نباشد .

خواص و حالات وعوارض کم بطور مطلق عبارت ازتساوی ولاتساوی واندازه وقبول قسمت وقبول تعدید و تمادی میباشد وازاین جهت بعضی در تعریف کم گفته‌اند کم عبارت ازعرضی است که قبول مساوات ولا مساوات کند .

آخوند گوید بهترین تعریف برای کم آنست که بذکر خواص آن اکتفاشود کم متصل یاثابت الذات وقارالاجزاء است مانند خط و سطح و جسم و یا غیر ثابت الذات است مانند حرکت وزمان [1]

کمون ــ کمون بمعنای بطون و خفاو مرحلهٔ نارسی و پنهانی اشیاء است و مقابل بروز وظهوراست .

اصحاب کمون گویند کمون عبارت ازظهورکامن است و مراد آنها از این جمله این است که همهٔ اشیاء بحال کمون موجود میباشند وحوادث عالم غیراز ظهورآنچه بوده وکامن است چیزی نیست ومحال است که شیء ازلاشیء بوجودآید چه آنکه لاشیء معدوم محض است ومنشأ وموضوع شیء موجود نمیتواند باشدپس کون وتکون عبارت ازظهوراز کمون وخفا است و بو وطعم ورنك و غیره ازخواص مزاج و ترکیب نیست وبلکه کامن در عناصر است .[2]

*والرویةوالاحساس والحرکة الارادیة للانسان فان‌هذه کمالات‌ثانویة لیس یحتاج‌النوع فی‌ان یکون نوعاً بالفعل الی‌حصول هذه‌الاموره له بالفعل بل‌اذا حصل‌له مبدء هذه‌الاشیاء بالفعل حتی صارله هذه‌الاشیاء بالقوة القریبة بعدما لم‌یکن الابقوه بعیدة... اسفارج٤ص٤

١ اسفار ج ٢ ص ٤ـ ٩٥

٢ ــ شفا ج ١ ــ ١٩١ ــ امااالقائلون بالکمون والتداخل وان‌الکون ظهورالکامن ـ شفا ج ١ ـ ١٩١

کنه ــ کنه بمعنای نهایت آمده است کنه ذات یعنی حقیقت و واقعیت ذات آنطور که هست چنانکه گفته‌شده‌است بکنه وجود خدا خرد کجا برد پی یعنی ذات حق را آنطور که هست بنهایت وجودی او واینکه درواقع چیست وماهیت وحقیقت اورا خرد در نیابدو گویند معرفت بکنه وحقیقت و ذاترا اراده کند یعنی معرفت و علم بذات « اکتناه کردن» دراشیاء یعنی دقت وبررسی در کنه وحقیقت اشیاء [1]

کون ــ کون یعنی وجود «صرف‌الکون» یعنی وجود محض کون درعین یعنی وجود درخارج درمقابل کون درذهن یعنی وجود ذهنی .

بهرحال عالم کون یعنی عالم وجود معنی خاص این‌اصطلاح عبارت ازامری است که‌حادث شود بطور دفعی مانند آب که تبدیل بهوا گردد در مقابل استحاله که تغییر صورت بنحو تدریج میباشد

شیخ گوید کون عبارت ازاجتماع اجزاء وفساد عبارت ازافتراق آنها است .

ابوالبرکات گوید کون عبارت ازحدوث صورتی است درهیولا وفساد زوال صورت میباشد عالم کون وفسان یعنی جهان جسمانی که درمعرض تحول وخلع ولبس است [2]

محققان فلاسفه حصول صورو زوال آنها را بطوردفعی منکرندو گویند کون و فسادحصول وزوال تدریجی میباشدو محال است که بطور دفعی صورتی تقرر یابد ویازائل گردد .

توضیح آنکه‌درجهان جسمانی وجسمانیات تغییرات وتبدلاتی هست که‌بعضی ازآن تبدلات ازنوع تبدلات جوهری میباشد مانند تبدیل جوهری عنصری‌بعنصری‌دیگر مانند آنکه آب تبدیل بهوا شود وبعضی ازتبدلات از نوع تبدلات جوهری نمیباشند و مانند

١ ــ دستورالعلماء ج ٣ ــ ١٤٩

٢ ــ والکون یقال لحدوث الصورة فی‌الهیولا بل‌فی‌المرکب بل‌الحصول المرکب علی ما هی بهیولاه وصورته وقد عرفت ان‌الصورة هی‌الاصل ویتبع حدوثها فی‌الهیولا حدوث‌خواص واعراض ویتبع عدمها زوالها والفساد یقال لعدم الصورة من‌الهیولا بل لعدم کون المرکب من‌مادة وصورة علی ماکان علیه من‌جهة القوة ــ المعتبر ابوالبرکات ص ١٦٠

تبدلاتی‌هستند که طاری‌برمواليد ثلث ميشوند مانند صورمتعاقبهٔ نباتات وحيوانات وغيره که معنی خاص‌تبديل ازقوه بفعل است نوع ديگر ازتبدلات‌تبدلات کيفی‌است(گو اينکه نوع‌دوم‌رانيزاز تبدلات کيفی‌دانسته‌اند)مانند آنکه‌آب گرم سرد شود و بعکس ويا جسم سفيدی سياه شود وبعکس .[1]

نوع اول از تبدلات که تبديل صورت جوهری، اشياء بصورت جوهری ديگر و عنصری بعنصری ديگر است کون وفساد بمعنای خاص ميباشد قسم دوم از تبدلات که با حفظ حقيقت نوعيه است نميتوان کون وفساد ناميد زيراصورت جوهريه همواره در آن ها محفوظ است .

نوع سوم ازتبدلات را استحاله مينامند ومعنای خاص استحاله همين استو گاهی از کلمهٔ استحاله انقلاب جوهری رانيز اراده کرده‌اند .

کواکب ـ کواکب جمع کوکب وبمعنای ستاره است کواکب ثابته ازنظرقدما جرام بسيطهٔ هستند که مرکوز در ثخن فلك ثوابت ميباشند وسيارات هريك دارای‌فلکی اخاص‌ميباشندو کليهٔ ستارگان‌مضئی بذاته‌اندمگرقمر که‌مستضئی‌ازخورشيد است‌سيارات سبع عبارت‌اند ازقمر ، عطارد، زهره ، شمس ، مريخ ؛ مشتری‌و زحل اسامی سيارات‌هفت گانه بفارسی عبارتند ازماه ، عطارد ، ناهيد، خور ، بهرام ، برجيس‌و کيوان

ازايام هفته روزيکشنبه رامنسوب بآفتاب‌ودوشنبه‌راماه وسه‌شنبه‌رامريخ‌وچهارشنبه عطاردپنجشنبه را مشتری وجمعه را زهره و شنبه را زحل ميدانند و قمروشمس را بنام نيرين وپنج سياره ديگر راخمسهٔ متحيره نامند

عطارد وزهره‌را سفلی وباقی‌را علوی مينامند خورشيدرا نيراعظم وقمررا نير اصغر

١ ـ ان‌الاجسام ماهی قابلة للكون والفساد ای‌منها ماهيولياتهاستجد صورة وتخلی صورة ومنها ماليست قابلة للكون والفساد بل‌وجوهها بالا بداع... شفاج ١ ـ ص ٩ ـ و بينا ان‌بعض هذه‌البسائط لايقبل الكون والفساد وهی‌البسائط التی فی‌جواهرها مباد حركات مستديرة...

شفا ج ١ ـ ١٨٦

وزهره‌را سعداصغر وعطارد راکاتب ومريخ را احمر ونحس اصغر ومشتری‌را سعد اکبر و زحل راکيوان ونحس اکبر ناميده‌اند .[1]

کيف ـ کيف يکی از مقولات نه‌گانهٔ عرضی است. ـ کيف هيئتی است قار که تصورآن موجب تصور چيزديگر خارج ازذات آن وحامل آن نباشد و مقتضی قسمت و نسبت‌هم نباشدو بعبارت ديگر کيف عبارت ازعرضی است که تصورآن متوقف برتصورغير خودش نبوده ومقتضی قسمت ولاقسمت‌درمحل خودبنحو اقتضاء اولی نباشدو بتعريف‌ديگر عرضی است که لذاته مقتضی قسمت ولا قسمت ونسبت نباشد و بتعريف ديگر هيئتی است قار که لذاته مقتضی قسمت ونسبت نباشد .

انواع کيفيات چهار است

الف ـ کيفيات نفسانيهٔ که عبارت ازملکات و حالات باشداز کيفيات‌نفسانی رافخر رازای تعبيربکمالات کرده است .

ب ـ کيفيات محسوسهٔ بحواس ظاهری که انفعاليات وانفعالات باشد.

ج ـ کيفيات مخصوص بکميات منفعله مانند تثليث وتربيع وغيره

د ـ کيفيات استعداد يه‌مانند قوت وضعف .[2]

وبيان شد که اصحاب کمون گويند کيفيات عبارت ازجواهری ميباشند که مخلوط بااجسام و ساری درآنها اند وزوال‌آنها دليل بر عدم جوهريت آنها نيست چنانکه آب هم‌متدرجاً زائل ميشود وبخار ميگردد وحال آنکه جوهر است .

١ ـ دستورالعلماء ج ٣ ص ١٥٤

٢ ـ اسفار ج ٢ ص ١٩ ـ دستورالعلماء ج ٣ ـ ١٥٧ اسفار ج ١ ـ٢١٥ شرح منظومه ١٣٤ وانواع الكيفيات اربعة لانها ان‌لم تكن مختصة بالكميات فان‌كانت محسوسةفهی انفعاليات اوالانفعالات وان‌لم يكن محسوسة فان‌كانت استعداد نحوالانفعال كاللين اونحو اللاانفعال كالصلابة فهی‌القوة واللاقوة وان لم‌تكن استعداد بل كمالا فهی‌الحال و الملكة و فسروها بالكيفيات النفسانية وان‌كانت مختصة بالكميات كالتربيع‌والزوجية فهی‌الكيفيات المختصة بالكميات .. حكمة‌العين ص٢٨٠

کیان خرهـ این کلمهٔ درشرح حکمه‌الاشراق چنین معنی شده است که از قول زردشت ازربیجانی نقل شده است که اوعالم رابدو قسم منقسم کرده است یکی عالم‌مینوی که‌عالم‌روحانی نورانی است ودیگری عالم کیتی (ضبط‌این کلمه‌برای‌بنده روشن‌نشد) که عالم طلسم وجسمانی است وگوید نوریکه ازعالم نورانی وروحانی بر نفوس فاضله فائض میشود که اعطاء رأی ثاقب کرده ومستفیض را تأیید و کمك میکند و بواسطهٔ آن نفوس منور میشوند وتابش آن اتم واکمل ازخورشید است درزبان پهلوی «خره» گویند که از ناحیهٔ حق ساطع میشود مرتبهٔ‌کامل‌این‌نورا که مخصوص ملوك وشاهان است «کیان خره والرأی» نامیده‌اند که موجب قاهریت شاهان برسارین میگردد.[1]



۲ ـ شرح حکمة‌الاشراق ص ۳۷۲

ل

لاادریه ـ کسانیکه درموردحدود وارزش وامکان‌وچگونکی‌حصول‌علم‌ومعرفت باشیاء گویند که درهیچ موردی نمیدانیم که میتوانیم علم حاصل کنیم‌یانه و اصولا حکم قطعی نه درطرف امکان حصول علم ونه درطرف عدم‌امکان حصول علم نمیتوان صادر کرد وبالاخره نمیدانیم که میتوان باشیاء علم حاصل کرد یا نه این دسته را لاادریه مینامند.[1]

لازم ـ امریکه خارج ازذات چیزی باشد ودرعین حال غیر منفك ازآن باشد لازم آن گویند اعراض لازمه باعراضی‌میگویند که لازمهٔ ذات‌اشیاءِ باشد یعنی‌تصورماهیت شیء کافی درانتزاع آنهاباشد.

لاضرورت ـ چنانکه اشاره شد امکان مشترك میان چهار معنی است از این قرار.

الف ـ امکان عامی که سلب ضرورت مطلقه از یکی از دو طرف وجود و عدم باشد.

ب ـ امکان خاصی که سلب ضرورت از دوطرف‌باشد.

ج ـ امکان‌اخص که سلب‌ضرورت مطلقه ووصفیه ووقتیه ازدوطرف‌باشد.

د ـ امکان استقبالی که نسبت بآینده است وبالاخره مفهوم‌لا ضرورت‌درهر مورد مساوی باامکان‌است.[2]

۱ ـ دستوالعلماءِ ج ۳ ـ ۱٦۵

۲ ـ دستورالعلماء ج ۳ ـ ۱٦۵

لانهایت ـ لانهایت یعنی امریکه حدی نداشته باشد وبیان‌شد که فرض‌بی‌نهایت یادر اعداد است‌یا درابعاد ویادر امورعرضیهٔ موجود بالفعل‌است که‌لا نهایت‌عرضی‌میباشد ویا درامور طولیهٔ مترتبه موجوده بالفعل است مانند تسلسل درعلل ومعلول ویا آنکه‌از نوع بی‌نهایت اعتباری که بی‌نهایت یقفی مینامند ویادر حوادث متعاقبهٔ متوارده‌است ویا درقوی وتأثیرات است ودر هرحال دلائل وبراهینیکه بمنظور ابطال وجودبی نهایت‌اقامه شده‌است مربوط باکثر فروض بی‌نهایت میباشد .

شیخ گوید بی‌نهایت دراعدادیکه معدودات آنها مترتب‌به ترتیب وضعی یا طبیعی باشند محال است وبی نهایت درامور اعتباری که بستگی باعتبار معتبر داشته و هرموقع که ذهن ازساختن ازامور مترتبه خودداری کند سلسله متوقف میشود مانعی‌ندارد.

بی‌نهایت درمورد اجزاء جسم واحد واقوال‌واختلافاتیکه درآن هست درمحل‌خود بیان شده‌است رجوع شود بکلمهٔ جزء

شیخ گوید همانطوریکه اجسام متناهی‌اند تأثیرات آنهانیز متناهی‌است چه‌آنکه تأثیر وتأثر درزمان واقع‌میشود وزمان هم‌متناهی است پس فعل وانفعال اجسام که‌عبارت دیگری ازتأثیر وتأثر میباشد متناهی است .[1]

شیخ درمقام بیان اقسام وفروض بی‌نهایت وابطال آنها گوید وازین بیان آشکارشد که وجود غیر متناهی بالفعل درمقادیر واعداد مترتبه‌محال‌است .

درمورد بی‌نهایت درحرکت‌هم گوید وجود حرکات‌غیرمتناهی محال است زیـرا حرکت درمکان است ومکان هم محدود است درحرکت استبدالی و حرکات‌غیرانتقالی ومستقیم یعنی غیر مستدیرهم دوری‌است وهردوری حرکت مشخص وخاصی‌است ومعنای یکدور بودن آنستکه مبدء ومنتهائی دارد واین خودلازمهٔ متناهی بودن‌است [2]

۱ ـ فی‌ان‌الاجسام متناهیة من حیث‌التأثیر والتأثر و نقول انه لایجوز ان یکون جسم فاعل فی‌جسم او منفعل عن جسم فعلا وانفعالا زمانیاً وهوغیرمتناه . . .
شفا ج ۱ ـ ص ۱۰۵

۲ ـ شفا ج ۱ ـ ص ۹۹ ـ ۱۰۰

کلمهٔ بی‌نهایت گاه اطلاق میشود براموریکه قدرت براحتساب‌وشمارش‌آنهانیست ویا درابعاد انتهای آن تصور نمیشود مـانند فاصلهٔ میان زمین وآسمان واطلاق‌بی‌نهایت باین معنی‌مجازی‌است .

لاقوت ـ لاقوت درمقابل قوت است وبمعنای استعداد شدیدانفعالی‌است چنانکه قوت بمعنای استعداد شدید عدم‌انفعال‌است .

قطب‌الدین گوید واما کیفیات‌استعدادی‌بعضی‌از آن‌تهیؤاست قبول اثریرابسهولت‌یا بسرعت وآن‌وهنی(سستی)طبیعی‌است چون‌مراضیت ولین‌وآنرا«لاقوت» خوانند و بعضی تهیؤاست مقاومت وبطوءانفعال راچون مصحاحیت وصلابت واوهیئتی‌است که‌جسم بواسطهٔ آن قبول مرض‌نکند وسراز انغمار باززند نه‌آنکه مریض نشود وآنراقوت خوانندوشامل این‌اقسام‌این‌دو‌اعنی‌قوت‌ولاقوت آن است که ایشـان استعداداتی‌اند که‌تصور کننددرنفس بقیـاس باکمالاتی

ودرجای دیگر گوید وقوت انفعال وقت‌باشد که مقصورباشد برتهیؤیك‌جزراچون قوت فلك برقبول حرکت دون السکون ووقت‌باشد که تهیؤ چیزهائی راباشد که زیادت باشد بر واحد چون قوت حیوان برحرکت وسکون ولکن بدواعتبار[1]

لاهوت ـ مرتبهٔ‌واحدیت که ازآن تعبیر بمرتبهٔ وجود جامع از لحاظ جامعیت اسماءِ وصفات میباشد مرتبهٔ لاهوت مینامند .

لذت ـ لذت عبارت ازادراك ملائم باطبع است درمقابل الم که ادراك منافر با طبع است

دراینکه لذت والم ازامورحقیقی ثابت ومتقرر هستند یا از امور نسبی و اعتباری اختلاف است .

ذکریای رازی گوید لذت والم خروج ازحـال طبیعی‌هستند .

قطب‌الدین گوید لذت ادراك ونیل باشد وصول چیزیراکه عندالمدرك کمال و

۱ ـ درةالتاج مقاله سوم ازفن دوم ص ۶۷ ـ ۶۸

خیر باشد ازآن روی که آن چنان است [1]

لذت والم برچهارقسم اند که عبارت ازلذت حسی ولذت خیالی ووهمی وعقلی باشد و همچنین است الم نیز برچهارقسم است .

لزوم ـ لزوم عبارت ازنحوه وجوددوامراست که تصوروجودهریك بدون تصور و وجوددیگری امکان نداشته باشد و قضیهٔ لزومیه قضیهٔ ایست که میان مقدم وتالی وشرط و مشروط آن لزوم والتزام عقلی باشد درمقابل قضیهٔ اتفاقیه

لطیفه ـ عرفا گویند قلب لطیفهٔ ایست ربانی متعلق بقلب جسمانی صنوبرالشکل

لم ـ کلمهٔ (لم) ازنظر لغوی بمعنای برای چه وبالاخره سؤال ازلم هو است .

برهان لمی یعنی برهانیکه از وجود علت اثبات معلول میشود لمیت اشیاء یعنی سؤال از چرائی اشیاء چنانکه بوسیلهٔ «کیف» سؤال ازچگونگی اشیاء میشود چنانکه در کلمهٔ ثبوت گفته شد مرحلهٔ ثبوت یعنی «مابه یتحقق الشیء »ومرحلهٔ اثبات یعنی«مابه یحرز الشیء» لم ثبوتی یعنی سؤال ازمابه یتحقق الشیء ولم اثباتی یعنی مابه یحرز الشیء

حاجی گوید بواسطهٔ «لم» علت حکم وواسطهٔ درآن خواسته میشودو آن بردوقسم است یکی واسطه درثبوت ودیگری واسطهٔ دراثبات ودرحاشیهٔ شرح برللائی گوید و بوسیلهٔ کلمهٔ (لم) گاه سؤال وخواسته میشود علت تصدیق یعنی حدوسط که مقتضی جزم به صدق نتیجه است چنانکه گفته شود(لم کان العالم حادثاً) وگاهی سؤال وخواسته میشود بواسطهٔ آن ازخواص وذاتیات اشیاء درخارج یعنی سؤال ازآثاروذاتیات و خواص خارجی اشیاء می شود چنانکه گفته شود «لم کان المغناطیس یجذب الجدید» ۲

صدرا گوید وبدانکه میان طلب وسؤال بواسطهٔ «لمیت» بمعنای سؤال ازسبب و علتی که فاعل بواسطهٔ آن فاعل میشود ومیان سؤال ازلمیت بمعنای پرسش از سبب و علتی که فعل فاعل بواسطه آن صادرومتعین میشود فرق است .

درباره حق تعالی سؤال«بلمیت» ازنوع اول باطل است زیرا فاعلیت حق به نفس

۱ ـ دستورالعلماء ج ۳ ـ ص ـ ۱۷۱

۲ ـ شرح منظومهٔ منطق ص ۳۱

ذات است نه بامر زائد برذات وهمینطور داعی بر ایجاد عالم علم اواست بوجه نظام اتم که عین ذات اواست وذات اوهمانطوریکه فاعل است علت غائی است و غایت برای وجود عالم است .۱

شیخ الرئیس گوید بدانکه سؤال ازامور مادی براسطهٔ کلمه«لم» گاهی متضمن علتی ازعلل است دراین صورت هرگاه متضمن فاعل باشد چنانکه سؤال شود«لم قاتل فلان فلاناً» جواب اوممکن است غایت باشد وممکن است داعی برفعل باشد یعنی آنچه باعث فاعل بر فعل شده است [2]

لمس قوهٔ ایست پراکنده درپوست بدن اکثرحکما گویند قوهٔ لامسه یك قوه است و لکن عدهٔ ازمحققان فلاسفه ازجمله شیخ گوید قوهٔ لامسه خود منحل به پنج قوه میشود که عبارت ازقوهٔ حاکم میان حرارت وبرودت وقوه حاکم میان رطوبت ویبوست و حاکم میان خشونت ونعومت وحاکم میان صعوبت ورخوت وقوهٔ حاکم میان ثقل وخفت باشداو گوید اولین چیزیکه حیوانات راازنباتات جدا ومتمایز می سازد قوهٔ لامسه است [3]

وباز گوید و حس طلیعهٔ اولی است .

لوح ـ لوح درلغت بمعنای صفحه وصحیفهٔ ایست که قابل کتابت وترسیم صور بر روی آن میباشد .

سیدشریف گوید الواح برسه قسم است که عبارت از .

الف ـ لوح قضاء سابق برمجردات وآن لوح عقل است

ب ـ لوح قدریعنی لوح نفس ناطقهٔ کلیه که مترتبهٔ تفصیل لوح اول یعنی لوح قضا است ولوح محفوظ هم نامیده اند

ج ـ لوح نفس جزئیهٔ سماویه که محل انتقاش کلیهٔ موجوداتی است که دراین عالم

۱ ـ اسفارج ۳ ـ ص۷۰

۲ ـ شفا ج ۱ ـ ص۳۳

۳ ـ شفا ج ۱ـ ۲۹۹

اللمس وهی قوه منبثة فی جلدالبدن کله ـ شرح حکمة الاشراق ص ۴۵۲

است بااشکال وهیئات ومقادیر آنها که بنام سماء دنیاهم نامیده‌اند وآن مانندخیال‌عالم است چنانکه لوح قضابمثابهٔ روح عالم‌است و لوح دوم یعنی لوح قدر بمثابهٔ قلب عالم است.[1]

لاهیجانی گوید اول صادرازعقل‌نفس کلیه است که موجودمجرد ازماده ومدة است دون‌الصورة واین‌است لوح محفوظ چنانکه عقل‌اول قلم‌است[2]

لوح اعظم به‌عقل اول لوح اعظم هم اطلاق شده است

لوح‌محفوظ ـ اخوند گوید لوح محفوظ عبارت ازنفس کلیهٔ فلکیه است بویژه فلك اقصی زیراآنچه درجهان جاری شده ویاجاری شودمکتوب وثابت‌اند درنفوس فلکیه ونفوس‌فلکیه‌عالم بلوازم‌حرکات خودمیباشند چنانکه بیان شد(مراداین‌است که‌موجودات‌و حوادث‌جهان‌ازلوازم وآثارافلاك‌است)

وگوید همانطوریکه بواسطه قلم درلوح حسی‌نقوش حسیه‌مرتسم میشودازعالم‌عقل صورمعلوم ومضبوطی بروجه کلی‌درنفوس کلیه‌مترستم میشود که‌قلب عالم اند ونزدصوفیه انسان کبیراست.

وازآن جهت لوح محفوظ گویند که صورفائضهٔ برآن همواره‌محفوظ ومصون‌است درخزائن‌حق تعالی بروجه بسیط عقلی‌ویا ازآن جهت که باعقل فعال متحداند نه باعتبار هویت نفسانیهٔ ان چه‌آنکه بیان شد که‌آنچه متعلق باجرام طبیعی‌است ازنفوس وطبایع وقوی متجددالوجود وحادث‌اند ودرمعرض فناوزوال‌اندومنتقش‌شود درنفوس منطبعهٔ‌فلکی صورجزئیهٔ متشخصه بااشکال وهئیات مقدره مقارن بااوقات‌معین‌بمانندآنچه درمادهٔ‌خارجی ظاهرمیگرددو این صور بجزئیت وشخصیت خودمتبدل ومتجددندبعضی‌خلاف بعضی‌دیگر درتعینات وتشخصات برخلاف آنچه درلوح محفوط است که محفوظ ومضبوطومستمراند برنسق واحد[3]

۱ـ تعریفات ص ۱۳۰

۲ ـ شرح نهج‌البلاغهٔ لاهیجی‌ص ۹

۳ـ اسفار ج ۳ ـ ص۶۲

وگوید عوالم عالیه کتب‌الهیه‌اند که بدواً بواسطه یدرحمن‌وقلم نورانی درلوح محفوظ نوشته شده و اقلام عقلیه اند که «لایمسها و لایدرك اسرارهاالااهل الطهارة»

وگوید کتب مذکوراصول کتب الهیه‌اند وامافروع‌آن پس‌تمام‌آنچه درعالم‌وجود است ودر موضع شعور است مانند نفوس وقوای حیوانیه وهمیه وخیالیه وغیره‌از مدارك و مشاعروانسان‌کامل کتابی است جامع تمام کتب مذکورزیراکه انسان کامل نسخهٔ‌جهان است وازجهت روح وعقلش کتاب عقلی است و ازجهت قلب او که نفس ناطقه است کتاب لوح محفوظ است وازجهت نفس حیوانی یعنی قوهٔ خیالیه کتاب محوواثبات است[1]

عرفابرنفوس مؤمنان لوح محفوظ اطلاق کرده‌اند.

لوح محوواثباتـ رجوع شود به لوح محفوظ وبالجمله برنفوس منطبعهٔ فلکی لوح محوواثبات گفته شده است.

صدرا گوید صحائف سماویه‌والواح قدریه یعنی قلوب ملائکه ونفوس‌مدبرات‌علویه کتاب محوواثبات‌اند.

قیصری گوید اگروجود بشرط وازلحاظ وجود صور مفصلهٔ جزئیهٔ متغیره مأخود و مورد لحاظ قرارگیردآن مرتبه اسم ماحی ومثبت ومحیی وممیت است ورب نفس منطبعهٔ درجسم کلی‌است که بنام لوح محوواثبات نامیده شده است واگرباشرط ولحاظ کلیات مأخوذ شود که جزئیات بطور تفصیل درآن میباشند بدون‌احتجاب‌از کلیات خودآن‌مرتبهٔ

۱ـ اسفار ج ۳ـ ۶۳ـ فهوعبارةعن‌النفس الکلیة الفلکیة سیماالفلك‌الاقصی‌اذ کلما جری‌اللهفی العالم اوسیجری مکتوب ثبت‌فی‌النفوس الفلکیی فانهاعالمة بلوازمها..اسفارج ۳ـ ص۶۲ـنفس سما کلیة لوح حفظ ماای‌نفس انطبعت‌فی‌جرم‌السمافقدرمنهاالحظ ـشرح مظومه ص ۱۷۳ـ ثم ینتقش فی‌النفوس‌المنطعة‌الفلکیة صورجزئیة مشخصة‌باشکالهاوهیاٰتها مقدرة مقارنة لاوقاتهاالمعینة... اسفارج ۳ـ ص ۶۲ـ فهذه النفوس‌هی الواح قدریة فبها المحووالاثبات وعالمها عالم‌الخیال‌الکلی

الکلی اسفارج ۳ـ ۶۲

اسم رحیم ورب نفس کلیه است که لوح قدر ولوح محفوظ و کتاب مبین است[1]

لوح هیولاـ مراداز لوح هیولا عالم اجسام است که قابل صور مفصلهٔ مختلفهٔ متعاقبه است .



۲ـ شرح قیصری برفصوص

م

ماـ درمحل خود بیان شده است که مطلوب از پرسش بوسیلهٔ کلمهٔ «ما» گاه شرح اسم است که پرسش از معنای لغوی است که «ما» شارحه گویند و گاه پرسش ازحقیقت شیءاست «ما» حقیقیه مینامند چنانکه گفته شود «ما الانسان» و مراد بیان معنای لغوی انسان باشد و«ماالانسان» ومراد بیان حقیقت وذات انسان باشد.

ماء ـ کلمهٔ مالغت عربی است وبمعنای آب است و یکی از عناصر اربعه است مبدئیت این عنصر اولین دفعه بوسیله طالس ملطی اظهارشده است وبعبارت دیگر اولین فیلسوفی که آب رامبدء آفرینش وجهان جسمانی ومادة المواد کائنات دانسته است طالس ملطی است.

مادهـ ماده جوهری است جسمانی که تحقق وفعلیت آن بصورت است ومحل توارد صور متعاقبه میباشد

فرق ماده باموضوع این است که موضوع بدون عروض عارض متحقق الحصول و الوجود است وماده بدون صورت محقق ومتحصل نمیشود .

بامریکه قابل تبدیل به چیزی دیگر باشد ماده اطلاق شده است مانندآب که ماده هوا است باعتبار آنکه قابل تبدیل بهوااست.

وبراجزاء وجودی وترکیب کننده بوجودآورندهٔ هرشیء ماده گویند مانندچوب وآهن وغیره که مادهٔ تخت اند.

درفلسفه مادةالمواد بامری گویند که درتمام موجودات جهان یکسان استومورد صور متعاقبه است وبازوال صورت وحصول صورتی دیگر باقی است که هیولای عالم هم میگویند.

درکلمهٔ برهان دربیان برهان فصل ووصل ثابت شد که هیولا که امربالقوه‌اجسام استدرتمام اجسام وکائنات هست ویکسان است وازلحاظ وجودی مرتبهٔ اضعف وجود است وازاین جهت گویند هیولای اولی«ماشمت رائحةالوجود»

مادهٔ بسیطـ مراد ازمادهٔ بسیط هیولای اولی است.

مادهٔ خاصـ مرادازمادهٔ خاص چیزی است که قابل تبدیل‌بصورتهای خاص‌باشد باحفظ صورت نوعیهٔ خود مانند منی که قابل تبدیل بصورت انسانی‌است و در عین حفظ صورت نوعیهٔ قابل تبدیل به جماد ونبات نیست وازهمین جهت مادهٔ خاص میگویند وبه عبارت دیگرمنی ازآن جهت که منی انسان است ودارای صورت منوی است قابل تبدیل به‌جماد ونبات نیست مگربعدازطی مراحل کمال وزوال صورت نوعیه که از جهت وجود هیولای اولای‌بسیط که درتمام اشیاء موجوداست قابل تبدیل به‌چیزی دیگرشود.

مادهٔعامـ مادهٔ عام درمقابل مادهٔ خاص است وقابل تبدیل بصورواشکال مختلف میباشد اعم ازآنکه به تبدیل‌صناعی باشد مانند چوب که قابل تبدیل بـاشکال مختلف است ویاطبیعی باشد مانند هیولای اولی‌توضیح‌آنکه

اگردرحرکات وتبدلات عالم خارج وجهان جسمانی بنگریم مشاهدهٔ خواهیم کرد که گاه تحولات حاصله درنوع‌واحدازمواليد است چنانکه‌نهالی دراثرتبدلات خاص کیفی وکمی مراحلی‌راطی کرده وبمرحلهٔ کمال ممکن خود که بـاروری باشد میرسد ودرتمام مراحل تحولات خود وحدت نوعیهٔ آن محفوظ است تانهایت بعدازرسیدن به کمال ممکن خود یامتوقف میشود که این فرض محال است ویادگرگون شود وصورت نوعیه خود را ازدست بدهد ومسلم است که اینگونه تبدلات خللی بصورت نوعیهٔ اشیاء متبدل وارد نمیسازد:

وبلکه مراحل کمال ممکن خود راطی میکند وگاه‌تحولات حاصله موجب‌تبدیل

نوعی بنوعی دیگراست چنانکه آب تبدیل به هواشود وهوا تبدیل بآب وخاك وآتش‌و بالاخره هریك تبدیل به عنصری دیگروگاه‌تحولات طاریه باوسائل ویدصناعی انجام میشود نه برحسب تبدلات طبیعی‌چنانکه‌نجارازچوب‌اشیاء مختلف باشکال متفاوت‌میسازد واگرخوب بنگریم درمیابیم که ماده درتمام اشیاءعالم جسمانی یکی‌است وآنرا مادهٔعام ومادة المواد وهیولای اولی مینامند ودرهریك ازانواع نیزباحفظ‌صورت نوعیه مادهٔ هست که مراتب کمال همان نوع را باحفظ صورت نوعیه طی میکند و مادام که آن ماده دراثر تبدلات خاص نوعی خود بمرحلهٔ نرسیده است که خلع صورت نوعی کند وتبدلاتش درمراتب همان نوع باشد ماده خاص همان نوع خواهد بود لکن این ماده غیر از ماده بمعنای هیولای اولی است زیرا این ماده مادهٔ محض نیست بلکه متلبس بصورت نوعیهٔ خاص میباشد وهمین طور موجودی که خود نوعی ازانواع موالید استو با دست صناعی متحول ومتبدل بطرف‌اشکال‌مختلف گردد وچوق قابل تحول وتبدل‌باشکال مختلف‌است مادهٔ عام است لکن خود جسمی مرکب ازماده وصورت جسمیه وصورت نوعیهٔ خاص‌است ودرهرحال مراد ازماده بطورمطلق همان هیولای اولی است که قوهٔ محض است گواینکه ماده‌را بهرمعنی که لحاظ کرده وبدانیم نسبت بصورت و شکل خاصی که قابل تلبس بآن میباشد قوه استو درمحل خود بیان شده است که ماده هیچگاه عاری از صورت وصورت بدون ماده موجود ومتحصل نمیشود وهریك نیاز بدیگری دارند وچون ماده امر مبهم و قوهٔ‌محض است مستهلك درصورت میباشد مانندا‌ستهلاك جنس درفصل ونسبت ماده‌بصورت نسبت نقص بکمال‌است[1]

همانطوریکه اشاره شد نظریهٔ مربوط بمادهٔ اولیه اشیاء ومادةالمواد عالم جسمانی ازاین راه پدیدآمده است که‌متفکران مشاهده کرده‌اند که اجسام همواره در حال تغییر وتبدیل بموجود دیگراند همین مشاهدات وتجارب منشأ و اصل کلی فلسفی گردید که عبارت ازاین دواصل که هیچ‌چیز ازعدم محض بوجود نمیآید وهیچ امری معدوم ونیست محض نمیشود باشد وتوجه شد که جهان جسمانی همواره درمعرض کون و فسادو خلع و

۱ ـ شفاج ۲ ـ ص۴۱۲ ـ ج ۱ ـ ص ۲۱

لبس وتبدیل صورت بصورت دیگر است واین امرفلاسفهٔ رامتوجه باین نکته کرده است که آنچه همواره باقی است ومحل تواردو تعاقب صور مختلفه است چیست وهریك مبدء و مادهٔ اولیه جهان رادرچیزی جستجو کرده‌اند ونظریات وعقایدمختلفی درطی تاریخ بواسطهٔ متفکران اظهار شده که بالاخره منتهی بفرضیهٔ چهار عنصری گردیده است وبعد.. .

مادهقریب – هرامری درجریان حرکت وتحولات عالم جسمانی و طبیعت ناچار مراحلی راطی‌میکندو تلبس آن به بعضی‌ازصورمتعاقبه مقدم برتلبس آن بصور دیگراست چنانکه تلبس نطفه بصورت جنینی مقدم ونزدیکتر ازتلبس آن بصورت انسانی‌است‌وبنابر این نطفه نسبت بانسان کامل‌العیار والاعضاء مادهٔ بعید است ونسبت به جنین مادهٔ قریب است .

مادهٔقضیه – نسبت نفس‌الامری میان موضوع ومحمول را ماده مینامند ودوطرف قضیه یعنی موضوع ومحمول راماده ترکیب کننده قضیه مینامند وبالاخره مراد ازمادهٔقضیه درفن منطق همان نسبت نفس‌الامری است وصورت ذهی که حاکی از نسبت نفس الامری است جهت معقولهٔ قضیه ولفظی که بواسطهٔ آن بیان ماده قضیه شود جهت ملفوظه است.

مادی ـ مادی ومادیون کسانیرامیگویند که امورجهان را درتحت قوانین طبیعی یعنی آنچه بواسطهٔ‌محاسبه‌ومشاهده وتجربه‌معلوم شده است درمیاورند درمقابل کسانیکه قواعد طبیعی راکه حاکم برماده‌است‌جهت کشف را زدهرکافی نمیدانند وحقیقتی‌غیرمادی ونامحسوس نیزقائل‌اند وآنها را روحی مینامند .

مذهب مادی همواره امورعالم را بماده وجسمانیات وقوای جسمانی منتسب‌نموده ومبانی روحی وباطنی رایکسره کنار گذارده‌است وهمان نیروی مادی رابجای‌نفس وروح قرار میدهد وبعضی‌ازپیروان این مذهب تعقل وفکررا نتیجهٔ عمل مغزدانسته وعقیده‌دارند که دماغ فکررا میسازد.

این نظریه ازهمان یونان باستان بوسیلهٔ فیلسوفانی مانند ذیمقراطیس بنحو خاص بیان شده است .

وبالجمله درمقابل مادیون روحیون‌اند که غیرازماده به نیروی مافوق طبیعت که

حاکم برماده وطبیعت است وبلکه ماده ازتراوشات عالم روحانی‌است قائل میباشد.

بعضی بمنظورجمع میان‌اند ونظرمذهب ثنویت را انتخاب کرده‌اند.

وبیان شد که مذهب ثنویت درطی‌تاریخ‌تحولاتی یافته است چنانکه ثنویت ارسطو که مبتنی بردواصل صورت وماده بود غیراز ثنویت انباذقلس که مبتنی بردواصل محبت وغلبه است میباشد .

ونیزغیراز ثنویت حکماء فرس که خیروشرونور وظلمت است میباشد وبالاخره ثنویت در فلسفهٔ قدیم‌وفلاسفه یونان غیرازثنویت عصرجدیداست که‌مبتنی بردواصل ماده وروح‌بطرز خاصی‌است میباشد رجوع شود به کلمهٔ ثنویت.

ماهیت ـ کلمهٔ ماهیت دراصل ماهویت بوده است یاءآن یاء نسبت وتاء آن تا مصدریه است وواو قلب بیا ویا دریاءادغام شده است وهاء آن مکسور گردیده است.

بعضی گویند ماهیت مشتق ازماهواست. بعضی دیگر گویند ماهیت مرکب ازما استفهامیه ویاء نسبت وتاء مصدریه است وهمزهٔ زائد بعدازالف تبدیل به هاء شده است.

درکلمات فلاسفه گاه مشاهده میشود که بجای ماهیت مائیت آمده‌است.

درهرحال ماهیت نزد حکماء عبارت ازپرسش بماهواست ویاعبارت ازچیزی است که درجواب «ما» حقیقیه گفته شود وپرسش از گوهراشیاءاست وبنابراین‌اطلاق‌برحقیقت شیء میگردد وآنچه شیئیت شیءِ بدان است ماهیت مینامند.

ماهیت هم برحقیقت کلی وهم‌برحقایق جزئی اطلاق شده است [۱]

قطب‌الدین میگوید هرچیزیرا حقیقتی هست که‌آن چیز بآن حقیقت‌آن چیزاست وآن بحقیقت‌مغایرماعدای اوباشد خواه لازم باشد خواه مفارق و مثال آن انسانیت است مثلا چه‌انسانیت ازآن روی انسانیت است که درمفهوم اوداخل‌نشود وجود وعدم‌ووحدت وکثرت وعموم وخصوص الی غیرذالك من‌الاعتبارات چه اگروجود خارجی‌مثلادرمفهوم

۱ـ الماهیة مابه یجاب عن‌السؤال بماهو کماان الکمیة مابه یجاب عن السؤال بکم هوفلایکون الامفهوماً کلیاًوالماهیة بماهی ماهیةای‌باعتبارنفسهاالاواحدة ولاکثیرةولا کلیتةولاجزئیة ـ اسفارج ۱ ص ۱۲۷

اوداخل بودی انسانیتی که درذهن تنهاموجود بودی انسانیت نبودی واگرعدم درو داخل بودی انسانیت موجود درخارج انسانیت نبودی . بلکه انسانیت ازآن روی که انسانیت است فحسب نیست مگر...[1]

ماهیت بسیطـ ماهیتی که‌ازامورمتخالف‌ترکیب نیافته باشد ماهیت بسیطه گویند قطب‌الدین گوید ماهیت اگرملتئم‌نباشد از اموریکه متخالف باشند بحقیقت آنرا ماهیت بسیطه خوانند والامرکبه.[2]

ماهیت بشرط‌لاـ ماهیت بشرط‌لا در مقابل ماهیت بشرط شیء است کـه مـاهیت مخلوطه‌نامند.[3]

ماهیت من‌حیث‌هی ـ یعنی ماهیت باعتبارنفس‌وذات خود بـدون لحاظ وجود خارجی یاذهنی وبدون لحاظ عوارض وحالات ازمانند کثرت ووحدت وغیره[4]

وچنانکه بیان شد ماهیت بمعنای حقیقت هم‌آمده استچنانکه گویندماهیت‌شیء عین صورت آن است که مراد حقیقت شیء است.

ماهیت‌مجرده ـ مراد ازاصطلاح ماهیت مجرده ماهیت مـن حیث هی ولا بشرط است ماهیت لابشرط را ماهیت مرسله‌هم نامیده‌اند.

ماهیت‌مخلوطه ـ ماهیت مخلوطه عبارت ازهمان ماهیت بشرط شیء است کـه عبارت ازماهیت بلحاظ وجود وعوارض وحالات وجودی است[5]

١ـ درة التاج جمله سوم ازفن دوم ص١٠

٢ـ درة التاج جمله سوم ازفن دوم ص ١٥

٣ـ شرح منظومه ص٨٨

٤ـ دستورالعلماء ج ٣ ـص ١٩٠

٥ـ والماهیة‌لابشرط شیء موجودة فی‌الخارج لانها جزء من مشخصاتها الموجودة فی الخارج وبشرط لاشیء لاوجود لهافی الخارج لان الموجود فـی‌الخارج یـلحقه‌التعین فلایکون‌مجرداً ـ شرح‌حکمة العین ص ٣١

مبدء اولـ مرادازمبدء اول بطورمطلق ذات حق‌تعالی است که مبدء اعلی هـم نامیده‌اند.

ابوالبرکات گوید مبدء باشتراك لفظی‌اطلاق برچند امرمیشود از این قرار.

الف ـ نقطه که مبدء خط است یعنی خط ازنقاط بوجود میاید

ب ـ فصل زمان که‌آن باشد که نهایت ماقبل وبدایت مابعد است.

ج ـ آنچه ازآن چیزی صادرشود که فاعل وعلت باشد.

دـ آنچه‌درنظام افرینش اول ماصدر میباشد ومبدء تکوین موجودات دیگراست وبعبارت دیگرهرچیزی که‌مبدء صدورچیزی دیگرباشد ولوآنکه‌فاعل‌حقیقی‌هـم نباشد مانند عقل اول

هـ ـ برچیزیکه ازاو و در اواست چیزی‌دیگر مبدء گویند مانند چوب‌برای تخت

وـ به چیزیکه شیئت شیء بدان است مبدء گویند مانند صورت برای تخت .

زـ به چیزیکه شیء برای او است نیزمبدء گویند که غایت باشد .

وبعد گویدفاعل یابطبع است مانند نار برای احراق‌وگاه برویت است مانندنجار وگاه باراده است وگاه بقسراست وتسخیروگاه قریب است مانند ناربرای‌اسخان وگـاه بعید است وگاه ابعد است وگاه بالذات است وگاه بالعرض وگاه مشترك است وگاه خاص است وگاه جزئی است[2]

وقابلیکه دراو واز او است محل وموضوع وهیولاوعنصر وماده و اسطقس گـویند وهیولاشامل همه آنهامیشود وقابل هم گاه بصنع است مانند بذر برای نبات وگاه برویت است مانند چوب برای تخت وگاه قریب است وگاه‌بعید است وگاه مشترك است درکل که هیولای اولی وگاه خاص است برای بعضی موجودات ...

مبادیـ مبادی علوم عبارت ازاموری هستند که مسائل هـرعلمی تصوراً وتصدیقاً متوقف برآنها باشد.

مبادی تصوریهٔ هرعلمی عبارت ازحدود موضوعات واجزاء وجزئیات واعراض‌ذاتیهٔ

٢ـ المعتبرابوالبرکات ج ٢ـ ص ٨

آن علم است :

مبادی تصدیقیه یابین الثبوت اند علوم متعارفه مینـامند ویابین الثبوت نمیباشند ودراین صورت یا ازروی حسن گمان بمعلم‌مورد تصدیق متعلم واقع‌میشوند اصول‌موضوعه نامند واگربانکاروشك تلقی شود مصادرات نامند.

شیخ گوید مبادی تصوریه عبارت ازاموری‌هستند که‌تصورمسائل هرعلمی بسته‌بآنها است ومبادی تصدیقیه مسائلی است که تصدیق بانها بدیهی بوده ودراثبات مسائل علم‌بکار برده میشوندمانند تعاریف واصول موضوعه وعلوم متعارفه ومصادرات وقضایای اولیه‌بدیهی مانند اصل امتناع اجتماع نقیضین وارتفاع اند ووغیره [1]

حاجی گویدآن‌قسمت ازمبادی که‌بدیهی بوده وقابل انکارنیست‌علوم متعارفه گویند واگرمتعلم باآنکه خود قبول ندارد وبعبارت دیگربا‌انکار وعناد تلقی‌شود.

مصادرات گویند وهرگاه بطور اصل مسلم مأخوذ شود اصول موضوعه مینامند .

مبادی اربعة ـ مراد علل‌اربعه‌مشهوریعنی فاعل وغایت ماده‌است‌وبایدتوجه‌داشت که مبادی ومقدمات فعل هم ازجهتی‌همان‌مبادی است و چهار است و ازاین‌جهت‌مقدمات فعل گویند .

مبادی‌خارجی ـ مراد علت فاعلی وغائی میباشند که خارج از ذات اشیاءاند

مبادی داخلی ـ مراد علت صوری ومادی وبعبارت دیگر هیولا وصورت است [2]

مبادی عالیه ـ مراد از مبادی عالیه عقول مجردۀطولیه ونفوس کلیه‌وعقول‌عرضیه به ترتیب میباشند که مبادی مفارقه هم نامیده‌اند .

مبادی‌عامه ـ مراد از مبادی عامه همان مبادی ومقدمات افعال‌است که‌عبارت‌از

١ـ شفاح ٢ـ ٣٨٢ـ فالمبادی‌التصوریة هی‌الحدودوالرسوم والتصدیقیة ـهی‌القضا یاالمؤلفةمنهاالاقیسة وغیرهاوالمبادی الخاصة فی‌التصورات مثل‌الفصول والخواص والعامة والمشترکة فیهامثل الاجناس‌والاعراض العامةالماخوذة فی‌التعریفات والمبادی‌التصدیقیـة الخاصة مثل قضایامخصوصةلها .. شرح منظومه سبزواری اللالی ـ ص ٩

٢ ـ شفاج ١ ص ـ٦

علم(تصوری یاتصدیقی)ومیل(مراتب میل)شوق وعشق است) واراده (اراده را اجماع هم نامند البته اراده جازم را) وحرکت عضلات باشد .

مبدء کل ـ از مبدءِ کل‌گاه تعبیر باحد شده وگاهی تعبیر به‌خیر ودیگر بـار بفکر مجرد ومراد ذات حق‌تعالی‌است که مبدءالمبادی است [1]

مبدع ـ مبدع بفتح دال عبارت ازموجودی‌است که مسبوق بماده ومده نباشد و مبدع بکسر اسم فـاعل یعنی ابداع کننده است ومراد ذات‌حق تعالی است که مبـــدع کل‌است .[2]

شیخ گوید هرموجودی که وجودش مسبوق بماده نباشد مبدع‌است‌وشایسته واحق برای آنکه مبدع نامیده شود موجودی است که بلا واسطه ازذات حق کسب فیض کرده ووجود یافته‌است که عقول میباشد .[3]

و گوید محدثی که مستوجب زمان نیست یا وجودش‌بعدازلیس مطلق‌است ویابعد ازلیس غیر مطلق‌است وبلکه بعد ازعدم مقابل خاص درمادۀ موجوداست.

هرگاه وجودش بعدازلیس مطلق باشد نحوه صدور او ازعلت صدورابداعی‌استو برترین انحاء اعطاءِ وجود است .

متتالیانـ قطب‌الدین گوید متتالیان دوامری باشند که میان اول وثانی ایشان

١ ـ شرح حکمةالاشراق ص ٤٠٤ ـ دستور العلماء ج ٣ ـ ص ٢٠١ سیر حکمت جلد اول ص ٧٨

الفعل بمعنی‌المفعول اما ان یکون مسبوقاً بالمادة والمدة وهوالکائن و اما ان لایکون مسبوقاً بشیءِ منهما وهوالمبدع واما ان یکون مسبوقاً بالمادة دون‌المدة وهوالمخترع شرح منظومه ص ١٨٢

٢ ـ ویحسن ان یسمی کل مالم یوجد عن ماده سابقة غیرمتکون بل مبدعاً و ان نجعل افضل مایسمی مبدعاً مالم‌یکن بواسطه عن‌علةالاولی‌مادیه کانت اوفاعلیه ..

شفا ج٢ ـ ٥٢٦ـ ٢٢٧

٣ـ درةالتاج جلدسوم از فن دوم ص ٩٦

چیزی از ایشان نباشد خواه متفق باشند درتمام نوع چون خـانه وخانه و خواه مختلف چون صفی‌از حجر وشجر [1]

متخالفان ـ دوامر متغایر درتمـام ماهیت را متخالفان یا متغایران‌مینامندوبیان شد که تخالف مقسم تقابل است بعضی متخالفان را یکی‌ازاقسام تقابل میدانند وگویند متخالفات دوامر وجودی هستند که اجتماع‌وارتفاعشان ممکن باشد مانند ترشی‌وشیرینی که در محل واحد جمع میشوند ورفع‌آندو هم ممکن‌است وبنا براین اقسام تقابل پنج است .

متداخل ـ هرگاه اجزاء ماهیتی بنحوی‌باشد که بعضی ازآنها اعم‌ازبعضی‌دیگر باشد آنرا متداخله گویند واگرچنین نباشد متباینه خوانند .[2]

متشافعانـ قطب‌الدین گوید متشافعان دوامری‌باشند که منقسم نشوند ومیان‌اول وثانی ایشان چیزی از نوع ایشان نباشد که نقطه ونقطه [3]

متصرفه ـ قوهٔ متصرفه‌قوهٔ‌ایست که مترتب درتجویف‌ازاوسط‌دماغ‌میباشدونحـوه تصرف آن عبارت ازترکیب وتحلیل صور موجودهٔ درخیال ومعانی موجوده‌درحافظه‌است این قوه اگر عاقله رابکار بندد مفکره‌واگروهم‌رادرمحسوسات‌بکاربنده‌متخیله‌مینامند [4]

متصلان ـ قطب‌الدین گوید متصلان دوچیز باشند که دوطرف ایشان‌متلازم‌باشند چون دوخط که محیط باشند بزاویه‌گاه باشد که اتصال رااطلاق کنند برمعانی دیگر [5]

متصله ـ قضیه متصله قضیهٔ شرطیهٔ‌ایست که حکم درآن صدقاً و کذباً بر تقدیر صدق مقدم برمبنای علاقهٔ لزومیه باشد وبعبارت دیگر میان مقدم وتالی رابطهٔ‌لزومیه بر

---

۱ درةالتاج جلدسوم ازفن دوم ص ۹٦

۲ ـ شرح حکمةالعین ص۴۳

۳ ـ درةالتاج جمله‌سوم ازفن دوم ص ۹٦

٤ "فی‌المتخلیه والواهمه والذاکرةاماالمتخیلة فتسمی مفکرة ایضاً باعتبار استعمال‌الناطقة ایاهـا فی‌ترتیب‌الفکر ومقدماته‌ـاسفارج ٤ ـ ٥۲

٥ ـ درةالتاج جمله سوم‌ازفن دوم ص ۹۷

باشد متصله لزومیه نامند واگر میان آندو رابطهٔ‌لزومیه نباشد اتفاقیه مینامند

متعاقبان ـ عبارت از دوامری هستند که هریك بدنبال دیگری وارد‌برمحلی‌شوند مانند صورمتوارده‌برهیولای اجسام که متعاقبات‌اند.

متقابلانـ متقابلان بدوامری‌میگویند که ازیك‌جهت‌درمحل واحدجمع نمیشوند. قطب‌الدین گوید متقابلان دوامری باشند که صادق نباشند برشیء واحد درحالت واحده درجهت واحده.

اقسام تقابل بنابرمشهور چهاراست:

الف ـ متقابلان به تقابل تضایف مانند ابوت وبنوت وبطور کلی‌هردو امری کـه تعقل هریك متوقف برتعقل دیگری باشد متضایفان گویند و نسبت میان اند و را نسبت تضایف خوانند.

ب ـ متقابلان به تقابل تضاد که دوامر وجودی هستند که‌میان‌اند وغایت خلاف‌و بعدباشد واجتماعشان درمحل واحد ممکن نباشدولکن‌ارتفاعشان‌ممکن‌باشد مانندسیاهی وسفیدی

ج‌ـ متقابلان به تقابل‌سلب وایجاب وآن دوامری‌هستند که یکی‌وجودی‌ودیگری عدمی باشد مانند انسان ولاانسان وبعبارت دیگر نسبت میان وجود وعدم شیء را تقابل تناقض واندو را متناقضان نامیده‌اند ونسبت میان اند ورانسبت تناقض گویند.

د ـ متقابلان به تقابل‌عدم وملکه که دوامری هستندیکی وجودی ودیگری‌عدمی لکن درطرف عدم شرط است شأنیت وجود یعنی از شأن آن متلبس بودن بوجود امـری است که فاقد است وازاین جهت‌ملکه گویند مانند تقابل میان بصروعمی که‌عمی‌عدم‌البصر است درمورد چیزیکه‌ازشأن آن‌داشتن بصراست چه‌آنکه شأن وصلاحیت وجود از لحاظ شخص‌اش باشد یانوعش ویاجنسش [1]

متقدمـ رجوع شود به کلمه تقدم

متلاصقان ـ قطب‌الدین گوید متلاصقان دوامری باشند که احدی ازایشان‌مماس

۱ـ درة التاج جمله سوم ازفن دوم‌ص ۲۱ـ دستورالعلماء ج ۳ـ ص ۲۰٦

دیگری باشد بروجهی که منتقل شود بانتقال او [1]

متماسان ــ قطب الدین گویداندو که ذواتشان دروضع‌مختلف‌باشند واطرافشان دروضع متحدمتماسان اند وچون ذوات ایشان بــا ایــن دروضع متحد بــاشند متداخلان باشند [2]

متن‌واقعـ مراد از اصطلاح متن الواقع نفس‌الامراست (یکی ازمعانی‌نفس‌الامــر است)

میرداماد اغلب از کلمهٔ نفس‌الامرجهان مافوق زمان وزمانیات و ماده ومادیات را اراده کرده است.

متی ــ متی یکی‌ازمقولات نه‌گانهٔ عرض است وعبارت از بــودن چیزی است در زمان یادرحد زمان ویانسبت چیزی است بزمان بنابرتعاریف مختلفی که شده است [3]

مثل ــ امری که باامری دیگردراوصاف مشترك باشد مثل‌آن گویند و مثال هــر چیزی‌امری‌است که لااقل دریکی‌ازاوصاف باممثل مشترك‌باشد وبالاخره مثل یعنی‌همانند بودن وجمع‌آن مثل بضم است ومثال یعنی شبیه ونمونه .

منظورازمثل ومثال ومثل در کلمات فلاسفه این است که برای موجودات جهــان طبیعت وجودی است عقلانی که ؛ ونهٔ وجود طبیعی وبــلکه اصل‌آن است ومــوجودات طبیعی تراوشات فیض‌اوایندو بعبارت دیگرمثل موجودات حافظ نوعیت موجودات اند ودرمعرض کون وفساد وخلع ولبس نمیباشند آنچه مشهوراست این نظریه برای اولین بار بوسیله فیلسوف یونانی افلاطون‌اظهارشده است عبارات‌فلاسفه دراینکه مرادافلاطون ازعقیده وبیانات خود راجع بمثل چه بوده است مشوش است.

شیخ الرئیس گوید افلاطون واستاد اوسقراط گویند برای موجودات دائــره فانیهٔ عالم جسمانی برای هرنوعی صورتی‌است عقلانی کــه درمعرض فناوزوال نیست وآن صور

۱ـ درة التاج جمله سوم ازفن دوم ص ۹۷

۲ـ درة التاج جمله سوم ـ۹۶

۳ـ اسفارج ۲ـ ص ۸۳

مثل‌اشیاء اند.

صدرا گویدآنچه بافلاطون واستاد اوسقراط دراین مورد نسبت داده شده‌است‌آنکه آنان گویند بــرای موجودات جهان طبیعت صورمجردهٔ‌ایست در عالم اله که مثل ومثل الهیه اند .

ودرجای دیگر گوید افلاطون وپیروان‌او گویند برای هرنوعی ازانواع محسوسه مثل عقلی وصورت مفارقهٔ‌ایست که واقع درعالم‌عقل است.

میرداماد گوید مرتبهٔ قرار وحضور مادیات متغیرهٔ فاسدهٔ دائرهٔ زمانیه درعلم حق برنحومثول وابدیت غیرمتقدره مثل الهیه است وصور روحانیه معلقه درمتن دهر که نه در زمان ونه درمکان اند مثل معلقه میباشند [1]

صاحب‌حکمةالاشراق گوید مثل معلقه غیرازمثل افلاطونی استزیرامثل‌افلاطونی ثابت و نور محض است که محل آنها عالم انوار است ومثل معلقه در عالم اشباح است اومثل افلاطون راعبارت ازعقول متکافئهٔ میداند وگاه ازآنهاتعبیر بمثل نوریه کرده است چنانکه مشائیان تعبیربمثل عقلیه کرده‌اند.

لاهیجانی گوید ومیان جبروت وملکوت برزخی‌است که‌آن‌عالم‌ارواح ومثل‌نوریه است ومیان ملکوت وملك برزخی است که‌آن عالم مثال و اشیاء مادیه است.

حاجی‌سبزواری گوید عقول متکافئه مثل مادون خود ومثال مافوق خود میباشندو عقیده معلم دوم که گوید مثل عبارت ازصورعلمیه درذات حق اند مردود میداند.[2]

۱ـ قدنسب‌الی‌الافلاطون الالهی‌انه قال فی کثیرمن اقاویله موافقاًلاستاده سقراطان للموجودات صورمجردة فی‌عالم‌الاله وربمایسمیهاالمثل الالهیة وانهالاتدثرولاتفسدولکنها باقیة وان الذی یدثرویفسدانماهی‌الموجودات التی‌هی‌کائنة ـاسفارج ۱ـص ۱۳۹

۱ـ انماسمیت تلك العقول المتکافئة مثلا لکونه امثالالما دونها و مثالات و آیات لمافوقهالانه صوراسمائه تعالی ..شرح‌منظومه‌ص ۱۹۴ـ وقیل المثل عالم‌المثال یعنی‌المثل المعلقة‌التی بازاءالاشخاص مع‌ان‌الافلاطونیین قائلون بالمثل‌النوریة والمثل‌المعلقة‌ـشرح منظومه ص ۱۹۸ـ ۱۹۶ـ وبعضهم‌وهوالمعلم الثانی فی کتاب‌الجمع‌بین الرأیین‌یحرفون*

و گوید مثال اشیاء کلی‌است یعنی‌وسیع است‌وهر گاه شنیده شود که‌فلاسفه گفته‌اند رب‌النوع کلی است مراد آنان کلی بمعنای مفهوم مشترك و صادق برافراد کثیره نیست چنانکه از کلی‌منطقی فهمیده میشود بلکه مرادآنها ازاطلاق کلی درمورد مثل و ارباب انواع سعهٔ وجودی‌واحاطهٔ بافراد ناسوتی‌است چنانکه مرادآنها که گویند فلك کلی‌است مراد احاطه آن است .

ودرهرحال مثل افلاطونی براین‌پایه استوارشده است که دیده‌شده است تمام اشیاءِ وموجودات جهان درمعرض تحول‌وتغییروتبدل اند وفنا وزوال پذیرنده وازطرفی با از بین رفتن افراد محسوسه مادیه انواع بحال خود باقی‌اند وازطرفی‌دیگرموجودات را مبدء وموجد وعلتی باید باشد که ازاو پدیدآیند وآن مبدء وموجد ناچارخود پایدار است‌ودر معرض فناوزوال نیست وهمواره مفیض‌ومفید وجوداست وتوجه کرده‌اند که انواع‌مختلف مادی وتمام‌کائنات جهان جسمانی رابااختلافات نوعی که دارندنمیتوان بیك مبدء وموجد مرتبط کرد پس ناچاربرای هرنوعی ازموجودات مادی جسمانی باید مبدء وفردی‌عقلانی باشد که فقط حافظ آن‌نوع بوده‌وناچارباید مجردباشد ومفیدومفیض وموجد افرادمحسوسه وچون این امر باتوحیدکامل وفق نمیداده اند ناچارشده اند که بگوید برای هردسته وعدهٔ ازمثل مثل دیگری است که حافظ آنها است وهمین طورمتصاعداً تابرسد بمثل‌الا مثال که مبد کل ومفیض همهٔ مثل است وبدین طریق پایه توحید خود را استوار کرده است .

مثلان- قطب الدین گوید مثلان دومشارك باشند درحقیقتی واحده ازآن روی که ایشان چنین باشند چون انسان وفرس که مختلفانند وجسمیت ایشان هردومتماثلان اند علامه گوید مثلان دوچیزی هستند که هریك‌ازآنها جانشین دیگری شود مانندوسیاهی درمقابل‌متخالفان که هیچ یك جانشین دیگری نمیشوند مانند سیاهی وسفیدی‌وحرکت.[1]

*الکلم فاولوالمثل بالصورالمرتسمة فی‌ذات باریها-شرح منظومه‌ص ۱۹۸-

شرح حکمة‌الاشراق‌ص۲۵٤-اسفارج۳-۱٤۳-شرح‌منظومه‌ص۱۹۷-قبسات‌ص۱۱۱

۱- درةالتاج جملهٔ سوم ازفن دوم ص ۲۱- شرح حکمةالعین ص ٦٤

مثل خیالیه - مراد از مثل خیالیه همان مثل معلقه‌اند که گاه از آنها تعبیر بمثل حسه هم‌شده‌است رجوع شودبه‌مثل معلقه .

مثل معلقه - گاهی ازمثل معلقه تعبیر بخیال منفصل‌شده‌است بمناسبت آنکه مانندصور مرتسمهٔ درخیال که‌وجودآنها وجود شبهی است و از آن جهت تعبیر باشباح معلقه هم شده‌است درهر حال مراد از مثل‌معلقه عالم اشباح است و از آن جهت موصوف باشباح‌اند که درمقدار شبیه باجسام‌اند ویا از آن جهت که‌شبه‌وظل مثل نوریه‌اند[1]

شیخ‌اشراق گوید وصورمعلقه‌عبارت از مثل افلاطونی نیستند زیرا مثل افلاطونی ثابت در انوار عقلیه‌اند وصورمعلقه مثل‌معلقهٔ درعالم اشباح‌اند.

چنانکه بیان شد افلاطون گوید جهان مادی ومحسوس نمودیست عارضی‌وصوری واین‌نمودرامعنائی‌نهانی‌است که‌محسوس‌نیست وبلکه‌معقول است‌و بحس درنمی‌آید وعقل آنرادرمیابدواصل وحقیقت‌محسوسات است‌ومحسوسات پرتوی ازآنهاهستند و هر مثلی نمونهٔ‌کامل نوع خود میباشد ومحدودبزمان ومکان نیست‌وبرای عدهٔ ازآن‌مثل مثل عالی هست‌وهمین طورالاعلی‌فالاعلی تابرسد بمثلی که فوق‌آن مثلی‌نباشدوآن حقیقت‌مجردیکه منشأصدور تتام مثل‌است‌میباشد.[2]

مثول - چنانکه بیان شد بعضی علم انسان را باشیاء خارج بمثول یعنی تمثل اشیاء نزدعالم میدانند و این نظر به عقیدهٔ محققان فلاسفه مردود است .

مجرد - تجرید بمعنای جدا کردن ضمائم وخصوصیات شئی است بوسیله ذهن و بعبارت دیگر شئی را عاری وخالی ازضمائم وجود مورد لحاظ قراردادن .

۱ - والصورالمعلقةلیست بمثل افلاطون فان مثل‌افلاطون نوریةثابةفی‌عالم الانوارالعقلیة وهذه مثل معلقة فی عالم‌الاشباح‌المجردة. - شرح‌حکمته‌الاشراق ص۵۱۱- اسفارج ۱ - ص۷۳-والمثل‌المعلقة ای‌عالم‌المثال‌والخیال‌المنفصل-شرح‌منظومه ص۱۸٤- اسفارج ۳- ۹۵

۲-والسعداءمن‌المتوسطین‌والزهادمن‌المتزهین‌قدیتخلصوا الی‌عالم‌المثل‌المعلقة‌التی‌مظهرها بعض‌البرازخ‌العلویه-شرح‌حکمة‌الاشراق‌ص۵۰۹-۲۵٤-شرح‌منظومه‌ص۸۰-اسفارج۱-۸۲۹

کلمهٔ تجرید نزد عرفا بمنعای عریان کردن شخص خود را ازعلایق دنیوی میباشد ومجرد کسی است که خودرا ازتمام علایق مادی دور نگهدارد .

حکمامجرد بامری میگویند که روحانی محض بوده و ومخلوط باماده نباشد. چنانکه گویند نفوس وعقول مجرداند ویاعقول مجردات محض اند ونفوس ذاتاً ووجوداً مجردند ولکن درفعل متعلق بماده اند ومفاهیم کلیه ومعانی عامهٔ ذهنیه مجرداند یعنی موطن آنها عقل است ولکن مرتبط باماده اند زیرا منشأ انتزاع آنها ماده است وبنابراین صور مجردهٔ علمیه مجرد محض نیستند ومجردات محضه همان عقول ونفوس کلیه اند ونفوس مدبره نیز مجرد محض نمیباشند زیرا درفعل متعلق بماده اند و مثل نوریه مجرد محض اند ولکن مثل معلقه نیم مجردند زیرا دارای مقدارند ـ مسئله مجرد سازی و فرق میان امور مجرده از ماده ومادیات از قدیم الایام بوسیلهٔ سقراط موردتوجه قرار گرفته است اوقسمت مهم فلسفه خود را بر مبنای انتزاعیات و کلیات قرار داده است وبعداً شاگرد او افلاطون دنبال کار اورا گرفته وبنهایت ممکن خودرسانیده است فیلسوفانی دیگرمانند انکساکورس قسمتی از مسائل فلسفی خود را بحث در اطراف امور مجرده قرارداده ومیگفت ماده تنها نتواند نظم دهنده جهان باشد واز این جهت قائل بعقل کل که حاکم وناظم طبعیت است شدو ازاین جهت او را اولین فیلسوفی میدانند که توجه بعقل مدبر برجهان نموده است و میان امور مادیه ومجرده فرق گذارده است ولکن آنچه مسلم است آنکه منشأ فکر مجرد سازی وامتیاز کامل میان مجردات ومادیات وتوجه باصیل بودن مجردات از افکار سقراط است.

مجعول ـ کلمهٔ مجعول بمعنای اثر فاعل است در کلمهٔ جعل بیان شد که بعضی از فلاسفه گویند درعالم هستی آنچه مجعول بالذات است واثر مستقیم فاعل است وجود میباشد وعدهٔ دیگر گویند ماهیت مجعول بالذات است ووجود مجعول بالعرض دستهٔ دیگر میگویند مجعول نه وجود است ونه ماهیت بلکه آنچه مجعول است اتصاف ماهیت بوجود است وبعبارت دیگر صرف اتصاف رامجعول میدانند.

مجهول مطلق ـ مجهول مطلق یعنی امری که به هیچ وجه از وجوه معلوم نباشد نه بعلم اجمالی ونه به علم تفصیلی نه بوجه ونه بکنه .

محاذات ـ محاذات عبارت ازبودن دوچیز است در دو مکان بنحویکه در جهات مختلف نباشند .

محبت وعدوات ـ این اصطلاح را فلاسفه برای بیان دو قوهٔ متضادموجود در اشیاء بکار برده اندو گاه تعبیر بحب و نفور و گاه محبت وغلبت شده است .[1]

صدرا گوید هرقل حکیم درمقام بیان نظام آفرینش گوید بدوخلقت واولین مخلوق محبت و منازعت بوده است و در این رأی انباذ قلس نیز اورا تأیید کرده است و گوید اولین صادر ومخلوق خدا محبت وغلبه است .[2]

ودر جای دیگر گوید فلاسفهٔ قدیم سبب تکوین وخلع ولبس عالم رامحبت وعداوت میدانستند ودر کتب تاریخی بیان شده است که امپدو کلوس حکیم یونانی قائل بدوقوه بوده است وتمام کائنات جهان وحوادث وجودرا مستند بآن دوقوه میدانسته است وآن دوقوه حب ونفور ومهرو کین میباشد.[3]

محدث ـ رجوع شود به کلمهٔ حادث .

محرکات قدسیه ـ مراد از محرکات قدسیه عقول مجرده است .

صدرا گوید برای هریك ازطبایع جسمانیه مدبر دیگری است فوق طبیعت بی شعور آنها وفوق نفوس جزئیه باشد حیوانیهٔ ایست که شعوری برای آنها نیست مگر بآنچه ملایم باشخصیت وهویت جزئیهٔ وآنها ناچار مدبرات عقلیه ومحرکات قدسیه برای اغراض علویه اند بنابراین فعل انسان کامل بواسطهٔ قوت نفس عالی وشریف خود در تدبیر بدن وتحریك قوای طبیعی ونفسانی شبیه است بهفعل آن مدبرات عقلیه درتحریکات طبایع جسمانیه..[4]

محسوس ـ محسوس یعنی آنچه بواسطهٔ حواس ظاهری دریافت وادراك شود در مقابل معقول یعنی آنچه بواسطهٔ قوای باطنی وعقل دریافت وادراك گردد .

---

١ اسفارج١ـ٦٢

٢ـرسائل ملاصدرا ـص٩٩ـشفاج ٢ـ١٨٧

٣ ـتارع الفلسفةالیونانیة ٤٢٤

٤ ـاسفار جـص ١٤٢

محسول اول ـ به‌چیزی میگویند که درآلت حس مرتسم میشود و محسوس دوم صورتی از محسوس اول‌است که مرتسم در نفس میشود ویادرنفس حاصل‌میگردد .

شیخ گوید ومحسوس اول بالحقیقت عبارت‌ازچیزی است که در آلت حس مرتسم شده وآنرا درك کند وچنین مینماید که هرگاه گفته شود احساس کردم شیءِ خارجی را معنای آن غیر از معنی آن‌است که بگویند درنفس احساس کردم زیرا گفتار او که گویند شیءِ خارجی را احساس کردم این‌است که صورت آن‌شیءِ خارجی متمثل ومجسم شد درذهن من ومعنی آنکه گویندرنفس خود احساس‌چیزی کردم این‌است که صورت نفس‌او متمثل شده است واز همین جهت است که اثبات کیفیات‌نفسانیه محسوسه‌در اجسام کار دشواری است .[1]

محکم ـ فعل محکم فعلی‌را گویند که مبدء اول آن تفکر باشد .

محل ـ محل عبارت از مکانی است که متمکن حال وساری درآن باشد .

هرگاه حال ومحل هریك محتاج بدیگری باشند محل راهیولا واسطقس و ماده وحال راصورت جسمیه مینامند و در صورتیکه‌محل بی‌نیاز از حال باشد محل راموضوع وحال راعرض‌مینامند .[2]

محمول ـ جزء اول قضیهٔ حملیه راموضوع وجزء دوم را محمول‌مینامندچنانکه در مثال «انسان حیوان» است حیوان حمل برانسان شده ومحمول است .

محمول بالضمیمه ـ محمول بالضمیمه عبارت ازمحمولی است که حمل‌آن بر موضوع مستلزم انضمام وانضیاف امری دیگر بموضوع باشد مانند حمل‌ابیض‌برجسم که که بعد از انضمام بیاض بجسم درست است ودرحقیقت مصحح حمل ابیض برجسم بیاض منضم بجسم میباشد (کلمهٔ مستلزم‌بمعنی مستدعی است) درمقابل خارج‌محمول که‌محمول منتزع ازذات موضوع است وحمل‌آن برموضوع مستدعی ضمیمه شدن امری‌دیگرنیست.

مانند حمل ممکن برذوات ممکنات که منتزع ازذوات اشیاء است وباید توجه

۱ ـ شفاج ۱ ـ ۲۹۷

۲ ـ دستورالعلماء ج ۳ ـ۲۲۳

داشت که عرضی بمعنای‌خارج محمول همان ذاتی درباب برهان است [1]

محو ـ محو درنزد عرفا بمعنای فناء عبد درذات‌حق تعالی میباشد وطمس‌عبارت ازفناء صفات‌است‌درآن .

محو واثبات ـ میرداماد گوید کتاب محو واثبات زمان است که‌ماحی فاسدات ومثبت کائنات است وبیان‌شد که عدهٔ گویند کتاب محو واثبات نفوس‌منطبعهٔ فلکیه‌است رجوع شود به‌لوح محو واثبات[2]

محوی ـ هرفلك مافوقی حاوی مادون وفلك مادون محوی مافوق خود میباشد رجوع شود به کلمهٔ‌فلك.

مختار ـ هر فاعلی که فعلش باارادهٔ خودش باشد مختار مینامند[3]

مداخله ـ دو امریکه اجزاء اند ودریکدیگر داخل گردد بتمامه بطوریکه‌هر دو شاغل یك مکان شوند متداخل گویند ودر کلمهٔ تداخل بیان شد که این امر محال است .

مدبرات‌علویهـ مراد ازمدبرات علویه بمعنای خاص نفوس فلکیه‌است.[4]

مدبر اولـ مراد ازمدبراول ذات حق تعالی‌است وبطور کلی کلمه‌مدبرات اطلاق برنفوس میشود وهرگاه باقید علوبه «مدبرات علویه» گفته شود مراد نفوس ناطقهٔ فلکیه است وهرگاه باقیدسفلیه « مدبرات‌سفلیه» ذکرشود مراد نفوس ناطقهٔ‌انسانی‌است [5]

۱ ـ شفاج ۲ ـ ۳۵۱

۲ ـ دستورالعلماء ج ۳ ـ ۲۲۷ ـ اسفارج ۳ ـ ۲۲۷ ـ اسفارج ۳ ـ ۸۹

وهذه الاستحالات والتلونات کما انهاتقع‌فی عالم النفوس المنطبعة‌السماویة‌التی‌هی کتاب المحو والاثبات

اسفار ج ۳ ـ ۸۹

۳ ـ المختار مایکون‌فعله بارادته لامایکون ارادتة ـ اسفار ج ۳ ـ ۸۷

٤ـ شرح‌حکمة‌الاشراق ص ۳۶۸

۵ـ شرح حکمة الاشراق ص۳۵۷ـ ۳۸۵ـ

مدركات خمس مراد از مدركات خمس قواى پنجگانه است كه عبارت از حس مشترك خوال ،واهمه ، حافظه ومتصرفه است.

مراتب وجود ـ قطب الدين گويدچون تأمل كنى وجود رااورايابى ابتدا كرده ازاشرف فاالاشرف برمراتب او ووجود واجبى راآنستكه او راشرف اعلى است كه لايتناهى است وعقول بااختلافيكه در رتبت دارند اشرف ممكنات اند واشرف ايشان عقل اول است وتلوعقل اول درشرف نفوس سماوى است آنگاه مرتبهٔ صور آنگاه ،مرتبهٔ هيولاى مشترك ميان عناصروازاينجا آغازميكند درارتقاء .[1]

شيخ اشراق درمقام بيان طبقات و مراتب مواليد گويد همانطوريكه نفوس احتياج بمتوسطى دارند كه روح نفسانى باشد بعضى ازجهت شدت نقصى كه دارند احتياج بروح نفسانى ندارند مانند نفوس نباتيه وقسمتى ازمعادن نزديك به هيئت نباتيه يعنى متوسط ميان نباتات ومعادن است مانند مرجان وپارهٔ ازنباتـات نزديك به حيوان است يعنى حد فاصل ميان نبات وحيوان ميباشند مانند درخت خرماوقسمتى ازحيوانات نزديك بـانسان اند در كمال قواى باطنه مانند قردوغيره .[2]

مرتبهٔ احديت ـ قيصرى گويد عرفا وجود بشرطلا را مرتبهٔ احديت وجمع الجمع و حقيقة الحقايق ومرتبهٔ عمى نامند كه مرتبهٔ استهلاك كـليهٔ اسماء وصفات دراواست.

مرتبهٔ واحديت ـ قيصرى گويد وجودبشرط شيء اگر بشرط جميع اشياء لازمهٔ آن گرفته شود مرتبهٔ الهيه است كه عرفامرتبهٔ واحديت ومقام جمع هم ناميده اند.[3]

مرداد ـ رب النوع اشجار راحكماءفرس بنام مردادناميده اند رجوع شودبه كلمهٔ اردى بهشت.

مركب ـ مركب مقابل بسيط است رجوع شود به كلمهٔ بسيط و مركب.

مركبات طبيعى ـ مراد ازمركبات طبيعى مواليد ثلث است.

١ـ درةالتاج جمله پنجم ازفن دوم ص ٩٠

١ـ شرح حكمة الاشراق ص ٣٨٣ـ ٣٨٤

٢ـ شرح قيصرى برفصوص صفحه ١٠

مركبات عقلى ـ اموريكه باتعمل وتحليل عقلى منحل باجزائى شوندووجودخارجى آنها درظرف خارج منحل باجزائى نگردد مركبات عقليه گويند مانند نوع كـه درعقل منحل بدو جزء ذاتى ميشود كه جنس وفصل باشد ودرخارج يك امراست .

وبالجمله اموريكه درظرف عقل وذهن منحل بچند جزء شده مركبات عقليه انددر مقابل مركبات عينيه كه اجزاء آنهـا خارجى ميباشد مانند تركيب جسم ازماده وصورت ومانند مواليد كه مركبات طبيعى اند ودرهرحال بعضى از اشياء هستند كه بواسطهٔ انتزاع وعمليات ذهنى منحل بچندجزء ميگردند وبعضى ديگردرخارج منحل باجزائى ميشوند[1]

وبالاخره هرامرمركبى كه اجزاء آن بيكديگرحاجت تمام داشته باشند و يـا از تركيب آنهاحقيقت واحدهٔ درست شود مانند معجونى كه مركب ازچند داروا ست وبمنظور حصول خاصيت ديگرى تركيب شوند كه هيچ يك ازواحدهاى مركب داراى آن خاصيت حاصله نيست مركب حقيقى ميگويند درمقابل مركب به تركيب مجازى رجوع شود به كلمهٔ تركيب .[1]

مزاج ـ كلمهٔ مزاج بمعناى اختلاط ومزاج است وچون اختلاط عناصروار كان موجب حدوث كيفيت مخصوص است آن كيفيت رامزاج ميگويند ازباب نامگذرى مسبب باسم سبب.

درهرحال مزاج كيفيتى است حاصل درجسم كه ازعناصر متضادالكيفية تركيب يافته باشد ويا كيفيتى است ملموسه ازجنس اوائل ملموسات ومتوسط ميان كيفيات اربعهٔ اول يعنى حرارت وبرودت ويبوست ورطوبت.

شيخ درتعريف مزاج گويد مزاج عبارت ازكيفيتى است كه ازتعادل كيفيات متضادهٔ موجوده درعناصر متصغرة الاجزاء حاصل وحادث ميشود وازتفاعل قواى بعضى از اجزاء دربعضى ديگر كيفيتى حادث ميشود كه متشابه درهمهٔ آنهااست وقبلا درمورداقسام مزاج ازحاروومعتدلو

١ ـ شفاج ١ـ ص ١١٥ـ ١٦٩ـ اسفارج ٢ـ ١٥٤

٢ـ شرح منظومه ص ٩٩

مزاج خارج ازاعتدال بحث شده است [1]

ودرمقام بیان اقسام علت وبیان ترکیب جسم‌ازماده وصورت **گوید ازفعل بعضی از** اجزاء دربعضی دیگروانفعال آنها برای جملهٔ آنها **کیفیتی حاصل میشود متشابه کـه آن** کیفیت را مزاج میگویندودراین هنگام‌مستعد برای **صورت نوعیه میشود.**

شیخ اشراق گوید مزاج کیفیتی‌است متوسط کـه **حاصل میشود از کیفیات متضاده** کهٔ دراثر اجتماع وترکیب‌عناصروتفاعل آنها دریکدیگرپدید میآید. **که متشابه درجمیع** اجزاء است [2]

قطب‌الدین گوید چون عناصراربعه **بعضی بابعضی مجتمع شوند** بروجهی کـه آن اجسام تفاعل کنندبواسطهٔ کیفیات متضاده تـاحدیکه **حاصل شود ازایشان کیفیتی‌متوسط** متشابه در جمیع اجزاء این اجتماع امتزاج ایشان باشدوآن **کیفیت متوسط مزاج‌وفساد** بامزاج فرق دارد.[3]

شیخ اشراق گوید وحاصل‌فرق میان مزاج‌وفساداین است که فسادبطور کلی‌متبدل ومتحول میشود بعضی به بعضی‌دیگرولکن مزاج حدمتوسط **متجمعات است وازاجتماع** وترکیب وبعبارت دیگرازمرکبات موالید ثلث پدید میاید **که عبارت ازحیوان نبات و** معادن باشد .[4]

مزاج‌اتم- مراد ازمزاج اتم اعلا درجهٔ مزاج که نزدیك به **نفس‌است میباشد که** نزدیك به نفس نباتی‌است که در مرتبهٔ اعلاحد فاصل میان نبات **وحیوان است وگـاه از** مزاج اتم مزاج معتدل را اراده کرده‌اند. ۵

۱- شفاج۲-۲۴۲ج۲-۵۷٤ج۱-۲۲-المزاج کیفیة تحدث من‌تفاعل **کیفیات متضادة‌موجودة** فی‌عناصرمتصغرةالاجزاء . شفاج ۱- ٤٤۳- درةالتاج جملهٔ چهارم ازفن دوم‌ص ۲۷

۲- شرح حکمة الاشراق ص ٤۳۷

۳- درة التاج جملهٔ چهارم ازفن دوم ص۲۷- دستور العلماء ج ۳ ص۲٤٦

٤- شرح‌حکمةالاشراق ص ٤۳۸

۵- قبسات ص ٤۳

مزاج‌اول- مراد ازمزاج اول کیفیات اصلی عناصراربعه (برودت حرارت پبوست رطوبت) **میباشد درمقـابل مزاج دوم** که کیفیات حاصلهٔ از امتزاج‌وترکیب اجزاءعناصر است . ۱

مزاوجات - مراد ازاین اصطلاح اختلاط وامتزاج عناصراست که باعث پـدید آمدن **موالید ثلث میباشد** این امتزاج را مزاوجات اربعه هم مینامند [2]

متساویان- **هرگاه** دوکلی‌ازلحاظ مصداق یکی باشند وهریك برمصادیق‌دیگری بطورکلی **صادق باشد** چنین دوکلی را متساویان مینامند.

مسامته- بیان شدکه **برهان مسامته**یکی‌ازبراهینی است که بمنظوراثبات تناهی ابعاد **اقامه شده است** مـاحصل **برهان** آنکه.

دوخط متوازی هرگاه‌بنحوی ازانحاءسامت یکدیگر کردند دراولین‌نقطهٔ‌مسامته زاویهٔ حادث میکنند وناچاراولین نقطهٔ درمسامته‌بایستی‌وجود داشته باشد بعدازاین‌مقدمه گفته شده است .

که خطی‌ازمرکزکره بطورمتناهی ومستقیم(بالفرض) خارج میکنیم‌وخط‌دیگری بطوربی‌نهایت ازخارج کره محاذی باآن‌رسم‌مینمائیم وبعد کره راحرکت میدهیم‌بنحویکه خط مخرج ازمرکزکره **باخط خارج** یعنی خطی که ازخارج کره رسم‌شده است مسامت (هم‌سمت) شوند وناچارحصول مسامته دراولین نقطهٔ خط‌متناهی باغیرمتناهی‌است وبافرض اینکه خط خارج از کره غیرمتناهی‌است هرنقطهٔ ازآن که اولین نقطهٔ مسامته فرض شود مافوق‌آن نقطهٔ دیگری است بطوربی‌نهایت ودرنتیجه لازم میاید که اولین نقطه هم سمت یعنی مسامت نباشدوبالنتیجه مسامته حاصل نگردد واین امرخلاف فرض وواقع‌است زیرا **بالوجدان** میدانیم که موازات قطع شده ومسامته حاصل شده است [3]

۱ - شفاج ۱- ٤٤۲- ۳۷۹-

۲- شفاج ۱- ۲۱۵

۳- شرح منظومه ص ۲۲۳- شرح حکمةالعین ص ۱۷۳

مسخـ انتقال نفوس انسانی رابعدازمرك برجسد حیوانات مسخ گویند.

مشاؤن ـ شیخ‌بهاء در کشکول گوید توصل ونیل بمطالب ومسائل عقلی‌ونظری یاازراه‌فکر است‌طریقهٔ‌متکلمان‌ومشائیان‌است‌ویا‌بطریق‌ریاضت‌وآن‌طریقهٔ‌صوفیان‌واشراقیان است .[1]

مشابهتـ همانند بودن شیء باشیء دیگرا گردر کیف باشد مشابهت مینامند.

مشارق ثلثـ مشارق سه گانه عبارت ازمشرق اعتدال ومشرق صیف ومشرق شتا میباشند درمقابل مغارب سه گانه .[2]

مشروطهٔ عامهـ قضیهٔ مشروطهٔ عامه نزد منطقیان قضیهٔ‌ایست کـه حکـم درآن بضرورت ثبوت محمول برای موضوع یاسلب آن ازمـوضوع بشرط اتصاف ذات موضوع بوصف عنوانی باشد اعم ازآنکه وصف جزء موضوع باشد یاظرف ضرورت باشد.[3]

مشوق‌اول ـ مشوق اول هر گاه بطوراطلاق ذکرشود مرادحق تعالی‌میباشد.

مشیتـ مشیت عبارت ازتجلی ذاتی وعنایت سابقهٔ برایجاد معدوم‌و اعدام موجـود است وآن اعم ازاراده است زیرا اراده عبارت ازتجلی‌ذات است برای ایجادمعدوم[4]

مصادرات ـ مصادرات عبارت ازمبادی تصدیقی خاصی‌است که «بینة‌الثبوت»باشد به نفسه ومتعلم ازمعلم باشك وعناد وانکار میگیرد ووجه نامگذاری‌آن‌مبادی‌بمصادرات ازآن‌جهت است که منشأ صدورواثبات مسائل علم است ۵

مصورعقلیـ مراداز مصورات عقلی مبادی‌عالیه‌اند.

صدرا گویدنفس ازآن رو که محل‌ارتسام صورت عقلی‌وعلوم نفسانی‌است بیك‌اعتبار لوح کتابی است وباعتبار دیگرجوهرمتکلم ناطق است زیرا او رادوجه است. یکی‌وجه و

۱ـ دستورالعلماء ج ۳ـ ص ۳٦٥

۲ـ شفاج ۱ـص ۵۳ ـ۲٦۹

۳ـ دستورالعلماء ج۳ـ ص ۲٦۳

٤ـ دستورالعلماء ج ۳ـ ص ۲۷۱

۵ ـ دستورالعلماءج ۳ص ۲۷۱

طرف اوبه مصورعقلی‌وقلم علوی است که بواسطه قلم علوی مصوربصورعلوم شود ووجه و طرف دیگرآن بقابلی‌اسیت که این صور را ازآن قبول میکند ومیشنود ازاو کلام[1]

مطلب ماهوـ مطلب ماهوپرسش و سئوال بوسیلهٔ « ماهو » است چنانکه گویند «الانسان ماهی وبردوقسم است یکی پرسش بماشارحه که منظور سئوال ازشرح اسم‌وعلم بمعنای لغوی مورد سئوال است ودیگری بماحقیقیه که مطلوب استعلام حقیقت وماهیت شی مورد سئوال است رجوع شود به کلمهٔ ما.

مطلقهٔ عامهـ مطلق یعنی امری که شایع درجنس خود باشدآب مطلق یعنی‌آب غیرمضاف مطلق‌آب‌یعنی هرنوع‌آبی‌مطلقهٔ عامه قضیهٔ‌ایست که مقید بقیدلادوام‌یالاضرورت وقیدی دیگرنباشد.

معدنـ معدن یکی ازموالید ثلث است.

معدولهـ هرقضیهٔ‌ایکه حرف‌سلب جزئی ازآن باشد چه‌آنکه جزء موضوع‌باشد ویا محمول ویـاهـردو قضیهٔ معدوله مینامند اگر جزء موضوع به‌تنهائی باشد« معدولة الموضوع»واگرجزء محمول بتنهائی باشد «معدولة المحمول» و اگر جزء هردو طرف باشد «معدولة‌الطرفین»مینامندواز‌آن‌جهت‌معدوله گویند که‌حرف‌سلب که‌برای‌سلب‌نسبت است‌ازمعنی خود عدول کرده‌وجزء یکی از دوطرف شده باشد .

معدوم ـ یعنی نیست شده .

المعدوم لایعاد ـ یعنی امریکه معدوم‌و نیست‌باشدقابل بازگشت نیست‌چنانکه قبلابیان‌شدفلاسفه‌سه‌اصل‌وقاعده‌رامسلم‌شمارنداصل‌اول آنکه‌هیچ‌چیزمعدوم و نیست مطلق نمیشواصل دوم‌آنکه هیچ‌معدوم مطلق ونیست‌محض موجود نمیشوداصل سوم هیچ امری بدون علت وسبب موجود نمیشود .

بنابر اصل اول هیچ چیزی‌معدوم محض‌نخواهدشدنهایت اشیاء همانطور که بیان شد همواره درمعرض خلع ولبس بوده وصورتی رارها وصورتی دیگر پذیرد ومعدوم شدن اشیاء عبارت ازهمان برهم خوردن صورت ترکیبی آنها است والا ماده و اجزاء ترکیب

۱ـ اسفارج ۳ ـ ص ۹۹ـ ۱۰۰

کنند اجسام ومرکبات معدوم و نیست محض نخواهند شد وبنا بر این میتوان گفت که اصولا چیزی معدوم نمیشود لکن بحث فلاسفه درمورد اعاده معـدوم وعدم آن برمبنای معدوم ومتلاشی شدن همان صورت وهیئت ترکیبی اشیاء است .

قطب‌الدین گوید ومعدوم را اعادت نکند بعینه یعنی باجمیع عوارضی که مشخص اوباشد که میان معاد ومستأنف الوجود فرقی است .[1]

این مسئله یعنی اعاده معدوم را متکلمان و فلاسفه در موود معاد جسمانی بمیان آورده‌اند .

متکلمان درمورد نحوه بازگشت وحشر اجساد درروز رستاخیز که شرایع آسمانی بیان کرده اند اختلاف نموده‌اند .

آنچه ازظاهر شرایع دانسته میشود حشر اجساد ومعاد جسمانی میباشد .

باین معنی که ابدان انسانی باهمین وضع وخصوصیات که در نشأة دنیاوی هستند بعداز مرك درنشأة آخرت محشور میگردند ومجدداًزنده میشوند وبه‌حیات جاوید وابدی ادامه میدهند .

آخوند درمورد نحوهٔ معاد واقوال مختلفی که دراین مـورد هست شرح مبسوطـی بیان نموده است ماحصل کلام اواینکه :

برای هریك ازصور طبیعی که درعالم شهادت است صورت نفسیهٔ ایست در عالـم غیب که معاد ومرجع صور طبیعیهٔ استو بعداز بیان چگونگی ارتباط صورطبیعی عالـم شهادت باصور عقلی عالم غیب نظر خودرا درمورد نحوهٔ معاد اظهار نموده است ، عقاید و نظریات فلاسفه درنحوه معاد متفاوت است .

شیخ گوید معاد جسمانی را از راه شرایع میتوان ثابت نمود و از راه دلائل‌عقلی ثبوت آن دشوار است.

شیخ‌اشراق گوید اماالشقیاء مخلد درعناصر جسمانی وحجب ظلمانی آندو در آنجا معذب‌بعذاب دردناك‌میباشند وسعداء واولیاءاله درحضرت ربوبی وعالم عقول متنعم‌بلذات

۱ درةالتاج جمله سوم ازفنن دوم ص ۸

روحانی‌اند ونفوس متوسطان بعالم مثل معلقه بازگشت کند ومعادآنها همین‌است .[1]

و گوید نفوس انسانی بعد ازمفارقت ازبدن برپنج قسم‌اند زیرا که نور اسفهبدی‌یا آنکه دردو جنبهٔ حکمت علمی وعملی کامل‌اند ویا متوسط‌اند دردوجنبهٔ علم و عمل ویا درقسمت عمل کامل‌بوده‌نه‌درقسمت علم‌ویا برعکس‌درجنبهٔ‌علم کامل‌اند ودرجنبهٔ عمل‌ناقص ویـا درهر دوجنبهٔ علم وعمل ناقص‌اند .

نفوسی که‌ازنوع اول باشند کامل درسعـادت‌اند وازسابقین مقربین‌اند .

ونفوسی که ازنوع دوم وسوم وچهارم‌اند ازمتوسطین درسعادت‌اند وهرچهار قسم‌از اصحاب یمین‌اند وقسم پنجم کامل درسعادت بوده‌و ازاصحاب شمال است .[2]

صدرا درمقام بیان‌آنکه قوای نفس که متعلق به‌بدن است بعضی ازآنها کمترقبول تجزیه میکنند وبعضی دیگر زیادتر قبول تجزیه میکنند واینکه چگونه باتبدیل قوی‌و تبدل افاعیل شخصیه‌آن بازهم منسوب بنفس شخصی استو همین‌طور بدن چگونه بـا شخصیت‌خاص‌خود باقی میماند شرح مفصلی بیان کرده واقوال ونظریات خاصی که دراین مورد گفته شده ذکروپس ازنقض‌وابرام آنها وتأیید و اثبات عقیدهٔ .مختار گوید

مسائـل ومطالبـی چنـد متـرتب بـراین مسئله است کـه از جملـهٔ اثبات معاد جسمـانی وحشراجساداست حتی‌نبات وجماد وازجمله کیفیت ارتباط معلولات بعلل خود وازجمله کیفیت بقاء انسان است درهرآن تبدل ذات اوواین معنی همان است که از درك آن شیخ‌الرئیس ناتوان بوده که درجواب سؤال بهمنیار درتجویز تبدلات ذات گفت من ملزم نیستم که جواب تورا بدهم ومسئول‌آن هم‌نیستم .[3]

۱ ـ شرح حکمة الاشراق ص ۴۹۶ ـ ۵۰۹

۲ـ والسعداد من‌المتوسطین والزهاد من‌المتنزهین‌قدیتخلصون الی عالم‌المثل المعلقه‌التی مظهرها بعض‌البرازخ العلویة ولها ایجادالمثل والقوة علی ذالك ـشرح‌حکمة‌الاشراق ص ۴۹۶ ـ ۵۰۹

۳ ـ اسفار ج ۴ ـ ۱۲۴ ـ ۱۶۹ ـ ۱۵۲

شیخ درمورد معاد گوید از مسائل مربوط بمعاد جسمانی منقول از شرع است و اثبات آن از راه شریعت واخبار و آیات اسان‌است وقسمتی ازآن‌مدرك به عقل و قیاس وبرهان است که سعادت وشقاوت ثابتهٔ برای‌نفس‌باشدوبعد از توضیح وتفسیرمفصلی که درمورد سعادت و شقاوت داده وبیان آنکه سعادت‌و شقاوت ولذات بدنی موردتوجه حکماء واولیاء ومقربین نیست واینکه کمال‌مطلوب مقربین خیر و وصول بلذت حقیقی و خیر مطلق بوده وتوجهی بلذات مادی بدنی ندارند شرحی درمورد چگونگی حشراجساد واقوال ونظریات خاصی که اظهارشده‌است داده‌وآنچه‌نتیجه گرفته‌است آنکه اثبات معاد جسمانی بطریق شرع‌بلااشکال‌است .[1]

ابوالبرکات بغدادی‌دراین مورد بعد ازذکر مقدمات‌وبیان عقاید ونظریات مختلف وادلهٔ‌منکرین معاد جسمانی خودنتیجه گرفته‌است که معاد جسمانی است وارواح مجدداً بابدان بازگشت میکنند .[2]

ودر هرحال این مسئله رافلاسفه برمبنای این قاعدهٔ کلی که‌آنچه معدوم‌شود با تمام خصوصیات‌وعوارض ومشخصات بازگشت‌نتواند کرد بیان کرده‌وگویند‌اجسادباهمین ساختمان ومشخصات وضمائم وحالات وخصوصیات زمانی ومکانی وغیره که‌دردنیادارند بعد از فناوزوال برنمیگردندوبعضی گفته‌اند مسئله امکان‌ویا امتناع‌اعاده معدوم ربطی با مسئله معادجسمانی‌ندارد.[3]

معدوم ممکن ـ معدوم ممکن یعنی معدومی که ممکن الوجود است در مقابل ممتنعات درمحل خود بیان شده‌است که هر ممکن‌الوجودی نظر بذات اولیس‌است‌ونظر

۱ شفا ج ۲ـ ص ۶۳۴ـ۴۴۶

۲ المعتبرابوالبرکات ج ۲ـ ص ۲۴۰ ـ ۲۴۵ـ قل‌من یحیی‌العظام و هی رمیم ـ قرآن مجید .

۳ والمعدوم لایعادمع‌جمیع‌عوارضه‌فی وقت آخر والالاعیدمع اختصاصه بالوقت الذی کان موجوداًفیه‌لکونه‌من‌عوارضه‌فیلزم‌اعادة‌الوقت ـ شرح‌حکمة‌العین‌ص۲۳ـ اسفار ج ۴ـ۱۴۱ ج ۱ـ۸۶ ـ شفا ج۲ـ۲۹۸

بانتسابش بعلت موجود است (لیس است) واز این جهت‌است که گویند معدوم ممکن قبل از وجودش جائزالوجود است زیرا اگر جائزالوجود نباشد ممتنع‌الوجودخواهدبود واشاره شد که فرقی که میان معدوم ممکن ومعدوم‌ممتنع هست ایجاب کرده است که عده‌ازمتکلمان قائل بواسطهٔ میان موجود ومعدوم شوند که آنرا ثابت نامیده‌اند.

شیخ گوید هرمعدومی قبل ازوجودش جایزالوجود است پس جوازوجودش قبل‌از وجودش موجود است واگر موجود نمیبود ناچارمعدوم میبود ودرنتیجه جائزالوجود نبود وممتنع‌الوجود بود بنابراین جوازوجود قبل ازوجودموجوداست .[1]

صدرا گوید اماقول معتزله که گویند معدوم خود شیء است واینکه معدومات در حال عدم خود ودرحالی که منفك ازوجوداند بعضی از بعضی دیگر متمایز بوده‌ومناط‌علم خدای متعال درازل همانها میباشند گفتار سخیف وباطلی است [2]

ودرهرحال گویند مسلم است که میان نفی امکان وامکان منفی فرق است وبنابر این معدوم ممکن که‌امکان منفی‌است غیر معدوم ممتنع‌است که نفی‌الامکان‌است

معرفت ـ معرفت عبارت ازادراك امرجزئی یابسیط است وعلم عبارت‌ازادراك کلی یامرکب است .

قطب‌الدین گوید وچون مدرك چیزیرا ادراك کند واثر آن درنفس اومنحفظ ماند آنگاه دوم بار ادراك کند وادراك کند باآن که اواست که اول بارادراك کرده آنرامعرفت خوانند .

مبحث معرفت‌یکی ازمسائل مهم فلسفی‌است که ازقدیم‌الایام مورد توجه فلاسفه و علماء علم معقول واقع گردیده‌است ودرمورد چگونگی حصول واندازه وارزش آن‌نظریات وعقاید بسیاری اظهار شده‌است .

ظاهرا برای اولین بارسوفسطائیان توجه کاملی‌به مبحث علم ومعرفت وحدود و ارزش آن کرده‌اند ودراین مورد چنین گفته‌اند که آنچه حس دریابد نسبی است‌و نه تنها

۱ ـ شفا ج ۱ ـ ۱۱۰ ـ ج ۲ ـ ۲۹۵

۲ ـ اسفار ج ۳ـ ص ۳۷

نسبی‌بودن‌معرفت‌ازنظرعلم باشیاء است بلکه ازنظر شخص‌عالم نیز نسبی‌است‌وهر چه‌را که هر که دریابد نسبت باو وبرای‌او همان درست بوده وعلم‌است وبطور کلی نظریات فلسفی آنان درمورد معرفت درسه اصل خلاصه میشود .

الف ـ هیچ چیز موجود نیست .

ب ـ برفرض وجود یعنی موجود بودن شناخته نمیشوند یعنی امکان‌شناخته شدن را ندارند .

ج ـ برفرض که علم ومعرفت باشیاء ممکن باشد یعنی اشیاء خارجی‌شناخته‌شوند انتقال آن‌بغیر ممکن‌نیست .[1]

درهرحال سوفسطائیان ملاك‌ومعیار صحیحی برای مدرکات ومعرفت بشری قائل نبودند .

شکاکان ازاین مرحله پارا فراتر گذارده و بطور کلی منکر علم‌شدند و گویند آنچه رابشر بعنوان علم تلقی کرده است جهل محض‌است واصولامشاهده‌میشود که‌مسئلهٔ بعنوان قطع مورد بحث وفحص قرار گرفته وبعدازمدتی فسادوبطلان‌آن ظاهر میگردد و بنابراین از کجا میتوان اطمینان کرد که آنچه را‌امروز بعنوان‌علم و معرفت قطعی تلقی مینمائیم زمانی دیگر بطلان آن ثابت نگرددوعلاوه مشاهده میشود که درهرمسئلهٔ‌ازنظر علما اختلافات وعقایدی چنداظهار میشود وهریك بابرهان ودلیل ثابت میکند که‌عقاید او درست وعقاید مخالف ناصواب است واز کجا که عقاید همهٔ‌آنان مردود نباشد

درهرحال درتمام مسائل ومباحث این نوع تشکیکات وجوددارد .

در مقابل سوفسطائیان که ملاك کارآنان جدل وسفسطه بوده‌است‌وشکاکان که معیار ومبنای بحث آنان تشکیك واقعیات بوده وانکار کردن علم و معرفت از خصائص ممتازه آنهابشمار میرودجزمی مذهبان‌اند .

ظاهراً سقراط حکیم یونانی اولین فیلسوفی باشد که ملاك سعادت راعلم قرارداده است ودر این راه طریق مبالغه‌را پیموده‌است .

١ ـ درة‌التاج جمله سوم ازفن دوم ٨٤

انعکاس آراء وعقاید سوفسطائیان درحکیم اثرزیادی داشته‌است او حصول علم رانه‌تنها ممکن دانسته است بلکه مدار ومعیارحق از باطل را علم دانسته وانحرافات اخلاقی را مستند بجهل میدانسته‌است وعلم را تنهاوسیلهٔ نیل‌بسعادت میدانسته وعمل وعقاید سوفسطائیانرا تقبیح مینمود وعلم رابرای علم‌میدانست .

در هرحال‌بنظر اوذهن انسان قادراست‌آنچه را که بخواهد دریابد.

افلاطون برمبنای استاد خود نیزپیرواصالت علم وعقل گردیده وحتی عالم معقول را اصل وحقیقی‌شمرده وآنچه به حس درمیاید امورغیرواقعی میدانسته است.

اوبرای علم حدی‌قائل نبوده وباندازهٔ دراین راه مبالغه کرده‌است که‌مدتها فکربشر رابطور کلی ازجهان جسمانی ومادی وعالم محسوس متوجه بعالم معقول محض کرده بود : اواصولا منشأ ومبدء حصول معارف را که دیگران حواس ظاهری میدانستند قبول نکرده و گوید که عقل‌خود حقایق را اندریابدوازعالم معقول حقایق وجود برنفوس بشری اشراق میگردد وبالاخره تجربه وتحقیق در اشیاء محسوس مادی باستناد حواس ظاهری ومدرکات باطنی ملاك کشف حقایق‌ومعرفت بشری نمیباشد.

ارسطوباآنکه عالم ماده وجسم رابطور کلی منکرنبوده است وبرای حواس ارزش قائل بوده است معذالك درتحت تأثیر عقاید دیگران معرفت حقیقی را مستند بمدرکات عقلی بدون برخوردارشدن ازنتجه حواس میدانسته است.

افلاطونیان اخیرنیز همان عقاید افلاطون‌را درباب معرفت‌پذیرفته‌اندوبدین‌ترتیب ملاحظه میشود که چه اندازه هریك ازمذاهب مختلف فلسفی ازحقیقت وواقع دور شده‌اند پس‌ازتکمیل وتوسعه علوم فلسفی بدست دانشمندان اسلامی وانتقال‌آن به مغرب زمین وبالاخره سپری شدن قرون وسطی مسئلهٔ معرفت نیزبعنوان‌یکی ازمسائل‌مهم فلسفی‌مورد توجه فلاسفهٔ اروپاقرارگرفت[1]

معرفـ مجموع تصورات بدیهی که باعث وصول به‌مجهولات تصوری میگردد و بواسطهٔ آنهامجهولات تصوری کشف‌میگرددمعرف‌مینامندوقبلابیان‌شد که‌منشأتمام‌معارف

١ـ قصة‌الفلسفه‌الیونانیه ص ١٠٢ـ دستورالعلماء ج ٣ـ ٢٨٥

بشری وسرچشمهٔ همهٔ آنها حواس ظاهری است که‌درتحت تأثیرات و تأثرات خارجی و عوامل محیطی انعکاساتی حاصل واشیائی رابقوای باطنی منتقل‌مینمایند و از همین‌جهت است که‌شهاب‌الدین گوید کسی که‌فاقد یکی‌ازحواس باشدفاقد یك علم است مثلا اگر فاقد قوهٔ بینائی باشد نسبت به مبصرات عـالم نخواهـد بود و همین طور است سایـر حواس دیگر .

معانی عامه ـ مفاهیم‌و کلیات ذهن‌را مفاهم ومعانی‌عامه‌نامیده‌اند .

معقول ثانیـ معقول ثانی یامعقولات ثانیه عبارت ازاموری‌هستند که‌عروض‌آنها برمعروضات خود در عقل باشد وبعبارت دیگرعارض ومعروض اگر هر دو در عقل باشد معقولات ثانیه مینامند مانند کلیت، جزئیت که درموطن عقل عارض بر اموری شوند که خود آنهانیز اموری عقلی ومفاهیم ذهنی‌باشد.

در محل خود بیـان شده که معقول‌ثانی باصطلاح فلسفی عبارت ازامری‌است که عروض آن‌برمعروض درعقل باشدچه آنکه‌اتصاف هم‌درعقل باشد یادرخارج‌ولکن باصطلاح منطقی عروض واتصاف هردودر عقل‌میباشند.

حاجی سبزواری گوید توضیح‌آنکه‌عارض‌برسه‌قسم است.

الف‌ـ عارضی که‌عروض آن بر معروض واتصاف معروض بآن درخارج است مانند سیاهی که‌عارض برجسم‌است درخارج وبدیهی است که‌این‌گونه امور هم‌باصطلاح‌منطقی‌و هم باصطلاح فلسفی معقول اول‌اند.

ب ـ عارضی که عروض‌آن برمعروض‌واتصاف معروض بدان هر دودرعقل اند مانند کلیت .

ج ـ عارضی کـه عروض آن بر معـروض در عقل است ولکن اتصاف بمعروض در خارج‌است .

مانندابوت که‌واو آنکه‌بازاء‌آن‌چیزی‌درخارج‌نیست‌مانند کلیت‌لکن‌اتصاف‌اب‌بابوت در خارج است وهردوی آنهامعقول‌دوم‌اند.[1]

---

۱ وتوضیح‌المقام ان‌العارض ثلثة‌اقسام عارض‌یکو عروضه‌د للمعروض واتصاف‌المعروض به*

معلق بـر ممکن ـ فلاسفه گویند امری که معلق برممکن است خودممکن‌است زیرا معنای تعلیق برممکن‌اخبار بثبوت معلق است‌درموقع وزمان ثبوت معلق علیه‌وهمین طور است تعلیق برمحال که‌محال‌است زیرا مادام که‌معلق‌علیه‌محقق نشود معلق‌نیز محقق نخواهد شد واگر معلق‌علیه‌ممکن باشدمعلق‌ممکن واگرمحال‌باشد محال است و تعلیق برواجب‌درست‌نیست‌زیرامعلق علیه‌باید امری‌باشد که درحین‌تعلیق محقق ومتحصل نباشد واین امرباواجب‌بودن منافات دارد .

معلول ـ در تحت عنوان‌علت‌بیان گردید که‌معلول‌شأنی‌ازشئون‌علت‌میباشدوازاین جهت است که‌میگویند معلول‌بایستی مناسب‌باعلت‌خودباشد ووحدت‌معلول مستلزم‌وحدت علت‌است وبالعکس‌و تخلف معلول ازعلت‌تامه‌محال است ومعلول بعلت خودواجب میشود وازشرائط‌علیت ومعلولیت‌سنخیت میان اندواست وبرمبنای قواعد واصول مذکور مسائل واموری چنداستوار کرده‌اند که هریك درمحل‌خود بیان‌شده‌است.

و فـرق میان علت و شرط و نحوهٔ ارتباط علل بامعلولات ودرکلمات‌مخصوص بخود بیان گردیده‌است[1]

معلول ابداعیـ بطورکلی عقول مجرده را معلولات وموجودات‌ابداعی مینامندو عالم‌مجردات‌عقلیه‌ـ عالم مبدعات‌مینامند.

معلول ابداعی بر مبنای فلاسفه که اول ما صدر را عقـل اول میدانند همان عقـل اول است و در هر حـال آنچه وجـودش مسبوق بماده و مدت نبـاشـد مبدع است .

فی‌الخارج‌کالسواد وظاهر انه معقول اول بکلاالاصطلاحین وعارض فیه کلا همافی العقل کلیت و عارض عروضه فی‌العقل و لکن‌الاتصاف به فی‌الخارج کالابوة ... شرح منظومهٔ سبزواری ص ۳۵ـ اسفار ج ۳ـ۱۳ حاشیهٔ شفاج۲ـ۲۷۳

۱ ان وجودالمعول فی نفسه هو بعینه وجوده لفاعله و هوبعینه صدوره عنه بلا اختلاف حیثیة‌اصلا ـ اسفار ج ۳ ـ ۷۱ ـ ۷۶ ـ شرح حکمة‌العین ص۱۰۹ـ قبسات ۱۶۷ـ شفا ج ۲ـ۵۳۲

صدرا گوید صور جسمانیه و یاطبیعیه رانتوان‌اول صوادر ویا وجود آنهارا در عالم ابداع دانست‌رجوع شودبه کلمه ابداع .[۱]

معلوم بالذات ـ درکلمهٔ علم بیان شد که‌علم‌بصور حاصله یامرتسمه یامنطبعه ویا متمثلهٔ در ذهن‌بالذات وباموری‌عینی خارجی که ما بازاء آن‌صوراست بالعرض‌وبواسطهٔ صور آنها میباشد.

صدرا گویدآنچه برآن اطلاق معلوم شود بر دو قسم است یکی آنچه وجودش فی‌نفسه عبارت ازوجودآن برای مدرك خودبوده‌وصورت عینی‌آن بعینه وبنفسه صورت‌علمی آن میباشد معلوم بالذات مینامند ودیگری‌آنچه وجودش فی‌نفسه غیر وجود آن برای مدرك بوده وصورت عینی آن بنفسه غیراز صورت علمی آن میباشد وآن معلوم بالعرض است وهرگاه گفته‌شودعلم عبارت ازصورت حاصلهٔ ازشئی است نزدمدرك مراد از معلوم در این صورت امری است که خارج از قوای مدرکه باشد مانند تمام امور مادی و مادیات و هرگاه گفته‌شودعلم عبارت از حضور صورت شئی است برای‌مدرك‌مقصود علمی است که‌نفس معلوم است ودرهردو قسم معلوم حقیقی ومکشوف بالذات‌صورت‌شئی‌است که وجود او وجودنورانی غیرمادی‌است.[۲]

معیت‌ذاتی ـ معیت ذاتی‌دارای دو فرد است‌یکی معیت بالعلیت‌و دیگری معیت بالطبع قسم‌اول معیت میان دوامری است که هریك‌علت‌مستقل‌دیگری نباشد.

سیدشریف گوید معیت میان دوامریکه‌هردوعلت مستقل برای معلول‌واحدبالنوع ویا هر دو معلول یك علت مستقل‌اند میباشد .

قسم دوم عبارت از معیت دو امری است که‌میان اندو احتیاجی نباشد و بالاخره

۱ـ اسفارج۳ ـ ۱۶۱

۲ـ اسفارج۳ص۳۱ ان‌الذی‌یطلق‌علیه اسم‌المعلوم قسمان احدهما هوالذی وجوده فی‌نفسه غیروجوده‌لمدرکه وصورته‌العینیة لیست‌هی‌بعینها صورته العلمیة وهو المعلوم بالعرض و ثانیهماهوالذی وجوده‌فی‌نفسه هووجوده لمدرکه‌وصورته‌العینیة‌هی‌بعینهاصورته‌العلمیة وهو المعلوم بالذات .. اسفار ج۳ـ۳۱

هریك‌بدیگری نیازوجودی نداشته باشددرمقابل معیت زمانی که‌نسبت معیت میان‌دوامری است که‌وجوداً دریکزمان باشند وعلاقهٔ علیت هم میان اندونباشد .[۱]

شریف گوید قسم دوم از معیت ذاتی عبارت از دوعلت ناقصه برای معلول‌واحد یا دومعلول برای علت ناقصه است .

مغالطه ـ مغالطه مصدرباب مفاعله است ودراصطلاح منطقیان قیاس فاسدی‌است که‌منتج‌به‌نتیجهٔ صحیح نباشد وفسادآن یاازجهت ماده است یاازجهت صورت یا ازجهت ماده وصورت هردو.

فساد قیاس ازجهت صورت ازاین راه است که شرائط لازم که بارعایت آن شرائط قیاس منتج خواهد بود درهیئت وشکل‌آن رعایت نشده باشد وازجهت ماده باین‌است که مثلا مطلوب‌بامقدمات‌قیاس یایکی‌ازآنهایکی‌باشد که‌ازنوع مصادرهٔ‌برمطلوب استوبدیهی است که فاسد بودن‌آن ازهردوجهت باین است که نه شرائط منتج ازجهت هیئت وشکل رعایت شده باشد ومطلوب‌ازآن هم بامقدمات یکی‌باشد.

ومغالطه عام الورود عبارت ازقیاسی میباشد که بوسیلهٔ‌آن هم اثبات مطلوب وهم نقیض‌آن ممکن باشد[۲]

مفارقـ مفارق یعنی‌موجود غیرمادی وازآن جهت مفارق گویند که جدای‌ازماده ومافوق اجسام وجسمانیات اند.

مفارقاتـ جواهریکه مجرد بوده وقائم به‌نفس خود باشند نه بماده ومادیات مفاوقات مینامند مانند عقول ونفوس وغیره .[۳]

مفارقات‌محض مراد ازمفارقات محضه عقول اند که‌آنهارا مفارقات نوریه.

مفارقات‌نوری هم نامیده از آن جهت که نه وجوداً و نه فعلاً نیازی بماده ندارند برخلاف نفوس که وجوداً مستقل بوده ولکن درفعل احتیاج بماده دارند و ازاین

۱ دستورالعلماء ج‌ـ۳ـ۲۸۵

۲ـ دستورالعلماء ج ۳ـ ۳۰۱

۳ـ دستورالعلماء ج ۳ـص ۳۰۴ـج۱ـاسفارص۲۵ شرح منظومه‌ـ ص ۱۰۴ـ

جهت است که گویند مفارقات محضه «خارج الهویت» ازمان ومکان‌اند زیرا زمان ومکان ازعوارض وخصوصیات ماده است.[1]

و گویند «المفارق لایکون له جهةمنتظرة» زیراقوت ونقص‌ازحالات ماده‌ومادیات است وآنچه مفارق ازماده است ازهرجهت بالفعل‌بوده وحالت انتظاری‌ندارد وجمیع آنچه درحد کمال وجودی‌آنهاست بالفعل واجداند.

شیخ درمقام بیان مراتب عقل نظری گویدمرحله عقل بالمستفاد مرحله‌ایست که جمیع آنچه‌درمراحل‌پائین اکتسابی‌است‌حاضرنزداو ومکتشف برای آن باشد ودرهرحال عقول درمرتبهٔ عقلیت مجردهٔ خود واجد جمیع مراتب کمالات‌اند[2]

مفکره ـ مفکره قوه‌ایست مترتب درتجویف‌اوسط‌دماغ که‌عمل‌آن‌ترکیب‌وتحلیل فرآورده‌های خیال وواهمه‌است وبعبارت دیگرترکیب وتحلیل امورمخزونهٔ درخیال وو هم است رجوع شودبه کلمهٔ متصرفه.

مفهوم ـ مفهوم یعنی‌مایفهم چه‌آنکه ازلفظ باشد یا ازذوات خارجی.

فلاسفه مراتب وجودی‌اشیارا(یعنی‌هرشی‌ءرا) چهارمرتبه میدانند که عبارت ازمرتبهٔ وجود عینی خارجی ومرتبهٔ وجود ذهنی‌ومرتبهٔ وجود لفظی ومرتبهٔ وجود کتبی باشد.

مراد ازمفهوم مرتبهٔ وجود ذهنی‌اشیاء است که‌گاه از راه القاء لفظ حاصل میشود وگاهی‌از راه اشراق مستقیم که برای نفس حاصل میشود میباشد ویاازراه تفکرو اندیشه ویا ازراه تجربه وآزمایش وبنابراین مفهوم هم مقابل بالفظ وملفوظ است وهم مقابل‌با ذات خارجی اشیاء.

مراد ازمفهوم عام اعتباری یاانتزاعی که در کلمات فلاسفه زیادبکاربرده میشود مفاهیمی‌است که منتزع ازاشیاء خارجی‌شده باشد وممکن‌است‌مفهومی درخارج نه‌مابازائی داشته باشد ونه‌منشأانتزاعی وبلکه ازمخلوقات ذهنی‌باشد ودرهرحال کلماتی‌ازقبیل کلیت

۱ـ قبسات ص ۶

۲ـ قبسات ص۶ـ شفاج ۱ـ ۲۹۱

جزئیت ووجود«مفهوم وجود»وحدت، کثرت وغیره ازمفاهیم عامهٔ اعتباریه اند[1]

مقبولات ـ مقبولات یعنی‌آنچه ازمعتقدات موردقبول مردم است که درفن‌خطابه گفته شد که قیاسی که مقدمات آن از مقبولات عامه گرفته شده باشد مانند معجزات و کرمات انبیاء واولیاء وسخنان عقلاء وقائدین قوم ویا... ازخطابیات است.

مقتضی ـ اقتضاء حال ومقام‌یعنی‌آنچه شایستهٔ مقام‌وحال ووقت وزمان ومکان‌است ومصدرمجردآن قضاء است که بمعنای حکم وگذراندن آمده‌است.

کلمهٔ مقتضی درفلسفه‌گاه بمعنای علت ومرادف باآن بکار برده شده استوگاه بمعنای چیزی که نزدیك بشرط استآمده است ولکن اکثرهمان معنای علت را ازآن میخواهند.

مقدار ـ مقدار درلغت امری‌است که‌بوسیلهٔ‌آن شناخته شود اندازه‌اشیاء ودرفلسفه مقدار عبارت از کم‌متصل است اعم‌از آنکه قارالاجزاء باشد مانند خط وسطح و یاغیرقار الاجزاء باشد مانند زمان.

شیخ گوید مقدارعبارت ازنفس اتصال است وبطور کلی مقدارامری است عارض بر جسمیت وباجسمیت چند فرق دارد ازین قرار.

الف‌ـ جسم‌واحد محل‌توارد مقادیرمختلف است وحال‌آنکه جسمیت درتمام‌احوال باقی است مانند قطعهٔ مومی که متشکل باشکالی چند شود.

ج‌ـ شمارش بعضی‌ازاجسام بواسطهٔ‌بعضی‌دیگرازجهت وبوسیلهٔ مقداراست نه‌ازجهت جسمیت زیراجسمیت درتمام اجسام‌واحداست ونتوانند که بعضی‌عاد و بعضی معدود شوند بواسطهٔ جسمیت.

د ـ تخلخل وتکاثف در اجسام حاصل میشود بدون‌آنکه در جسمیت آن چیزی افزوده شود ویا کاسته گردد وحال‌آنکه دراثر تخلخل وتکاثف درمقدار افزوده وکاسته میشود.[1]

۱ـ اسفارج ۳ـ ص ۱۹

۲ـ ج ۱ـاسفارـ ص ۲۷

هـ ـ خط وسطح داخل درجسمیت نمیباشند زیراجسمیت تعقل میشود باغفلت ازخط وسطح .

ودرهرحال مقداربردوقسم است یکی مقدار طبیعی که همان **صورت جسمیه** است ودیگری مقدارتعلیمی که عبارت از کمیاتی‌است که عارض برجسم طبیعی میشود.

مقدمات‌فعل ـ بیان شد که انجام وصدورهرفعلی‌مترتب برمبادی و‌مقدمات‌چندی است که عبارت ازعلم ومیل واراده مؤکد(اجماع)وحرکت عضلات‌است که‌آنهارا**مقدمات** ومبادی عامهٔ افعال مینامند .

صدرا گویدانسان هرگاه‌قصد کند که‌فعلی را انجام دهد ناچاربایدعلم بدان فعل داشته باشد که عبارت ازتصورآن فعل وتصدیق بفائدهٔآن وبعداً ناچاراست از اراده و عزم وبعد شوق بآن فعل‌وبعد میل اعضاءآن بطرف تحصیل‌آن فعل و درحقیقت این چهار امر یعنی علم واراده وشوق ومیل معنای واحدی است که درعوالم چهارگانه یافت میشود ودر هرموطنی بصورت خاصی که مناسب باآن موطن باشد ظاهرمیشود [2]

درشرح حکمة الاشراق گوید بیان شد که جسم‌طبیعی نیست مگرنفس مقدارقائم‌به نفس وبنابراین درعالم چیزموجودی که قبول مقادیر کند نیست وهمان است که‌مشائیان هیولا نامیده‌اند.

۱ـ قطب‌الدین گوید اقسام مقدارسه‌است خط وسطح و بعدتام وآنرا جسم تعلیمی خوانند پس خط طولی‌باشد تنهابی‌اعتبارعرض وعمق وسطح طولی وعرضی باشد فحسب و بعدتام طول و عرض وعمق‌است وفرق میان این‌مقادیرومیان جسم طبیعی آنستکه‌هریکی ازمقادیرمتبدل میشوند برجسمی‌واحد باآنکه‌آن جسم بحال خود باشد بی‌تبدلی و متبدل غیر غیرمتبدل باشد نه بینی که چون پارهٔ موم را مشکل کنی باشکال مختلف چگونه طول او زیادت میشود یکبار و کم میشود دیگر بار و هم چنین عرض وعمق‌آن باآنکه جسمیت‌آن درهمهٔ‌احوال همان است که‌بود پس هریکی ازخط وسطح وعمق عرض باشند درجسم پس مجموع ایشان نیز که بعد تام است هم عرض باشد‌ـ درةالتاج ـ جملهٔ سوم‌از فن دوم ـ ٥٤ شفاج ۱ـ ص ۳ـ

باید توجه داشت که اشراقیان جسم طبیعی را نفس مقدار میدانند یعنی نفس‌مقدار قائم به نفس [1]

مقول ـ کلمهٔ مقول در لغت بمعنای گفته شده است ودر اصطلاح اهل معقول بمعنای محمول آمده است .

مقول در جواب ماهو یعنی‌آنچه درمقام سؤال ازماهیت شیء گفته شده وحمل‌شود وبعبارت دیگر ذاتیات جنسی ونوعی اشیاء .

مقوله ـ حکماء جواهرواعراض ده گانه‌را**مقولات**‌ده گانه‌مینامند .

آنچه مشهور میان فلاسفه است **مقولات** برده قسم‌اند بحکم حصرعقلی وظاهراً این تقسیم وحصرعقلی را ارسطو کرده باشد که عبارت ازیك قسم جوهر ونه‌قسم دیگر عرض باشد .

مقولات نه گانه عرضی عبارت اند ازکم ، کیف ، وضع ، این ، اضافه ، متی ، ملك یاجده ، فعل وانفعال (یاان‌ینفعل وان‌یفعل)

هریك ازمقولات درتحت عنوان کلمهٔ مربوط بخود شرح داده شده ویا میشود .

بعضی مانند سهلان ساوجی صاحب بصائر مقولات را منحصر بچهار نامیدانند که عبارت‌ازجوهر ، کم، کیف‌ونسبت باشد .

ونسبت‌را جنس هفت مقوله دیگر میدانند وگویند نسبت شیء بمکان این است و بزمان متی است ونسبت اجزاء شیء هریك بدیگری ومجموع آنها بخارج وضع است و ونسبت قمیص مثلا به‌متقمص ملك است ونسبت اثر بمتأثر انفعال است وبمؤثر فعل‌است وبالاخره هفت مقولهٔ‌دیگر مجتمع درتحت مقولهٔ نسبت‌اند .

صاحب‌مطارحات مقولات اصلی راپنج مقوله‌میداند که عبارت ازچهار مقولهٔ مذکور باضافهٔ مقولهٔ حرکت است او گوید :

حرکت نه جوهر است ونه کم ونه کیف وخود مقولهٔ جداگانهٔ ایست .

شیخ اشراق نیزمقولات اصلی راچهار مقوله میداند .

۱ـ شرح حکمة‌الاشراق ص ۲۱۸ـ ۳۹٤

عقیده وبیان قطب‌الدین رادرمورد اینکه مقولات عرضی را چهارتا میداند قبلاشرح داده‌ایم وهمین‌طور اقسام جوهر رادر کلمهٔ جوهر بیان کرده‌ایم .

مکان ـ مکان در لغت بمعنای امری وچیزی است که‌چیزی‌دیگر درآن‌نهاده و یا بر آن‌تکیه کند و برای آن‌نزدفلاسفه‌واهل‌معقول تعاریفی شده‌استوازلحاظ وجودوحقیقت وماهیت آن نظریات وعقاید وآرائی پدیدآمده است وبعبارت‌دیگر هم ازلحاظ اصل‌وجود که‌مفاد«هل‌بسیطه» است وهم‌ازلحاظ «ماهوی» که مفاد«ما» حقیقیه است موردبحث‌وفحص واقع شده‌است.

ابو البرکات بغدادی در تعریف‌مکان گوید.

مکان را نزد جمهور مفهومی است مشهور واعرف ودر هر چیزی بستکی بآن چیز دارددربعضی‌ازاشیاءبمعنای « مایعتمد علیه » است ودر بعض از چیزها«مایستقرعلیه»است و ...[1]

و درهرحال‌مکان‌درعرف لغوی بنا بر تعریفی عبارت از چیزی است که‌متمکن‌بر آن‌قرار گیردوازآن وبطرف‌آن حرکت کند وبنابراین‌پرندهٔ که‌درهوا است دارای‌مکانی است که همان‌جوباشد که‌در آن قرار گرفته است .

صدرا گوید بدانکه مکان هرجسمی چنانکه جمهورحکماء برآنندعبارت‌ازسطح باطن ازجسم حاوی است بنحویکه هیچ جزئی خارج ازسطح نباشد واین وضع‌واقع‌نیست مگر دراجزاء این عالم مانند آحاد عناصر وافلاك وهرگاه مجموع‌آنچه دراین عالم‌است ازمکانها وزمانها بطور جملی وکلی بآن نحوکه یك شیءاند لحاظ شود بیك‌نام خوانده میشود وچیزی خارج ازآن نمی‌باشد بنحو خروج وضعی تاآنکه مکان همه باشدواگر چنین نباشد مجموع مجموع نخواهد بود وازاین بیان‌معلوم‌شد که برای‌جهان‌بطورجمعی مکانی‌نیست یعنی‌جهان‌راخارج‌ازخودمکانی‌نیست‌پس‌مکان امری است داخل‌درخودعالم و همان سطح باطن از جسم حاوی‌است .[2]

۱ ـ المعتبر ج ۲ ـ ۴۱ ـ ۴۳

۲ـ اعلم‌ان‌مکان کل‌جسم کماعلیه‌الجمهور من‌الحکماء هوالسطح‌الباطن من‌الجسم‌الحاوی له بحیث لم یکن جزء منه خارجاً عن‌ذالك ..رسائل ملاصدراص ـ ۳۰۳

شیخ‌الرئیس گوید .

لفظ مکان را گاهی عامه بردووجه بکار میبرند وچه بسا از مکان‌قصد می کنند آنچه را که شیء برآن قرار گیرد واین‌معنی که آن جسم‌اسفل است یاسطح‌اعلای‌ازجسم اسفل است برای‌آنان آشکار نیست وامتیازی نمیگذارند .

وگاهی‌قصدمیکندازمکان‌شیئی که‌حاوی شیء دیگراست وبالجمله آنچه‌شیءدرآن است نه برآن است و این معنی اغلب نزد عامه ملحوظ است .

شیخ بعد ازذکر عقاید وآراء دیگران گوید .

مکان عبارت از سطحی‌است که نهایت جسم حاوی است ولاغیر[1]

صدرا درشرح برهدایه گوید:

امری که بنام مکان نامیده میشود یاجزئی ازجسم است یانه واگرجزئی از جسم باشد یاهیولای آن است ویاصورت آن است و اگرجزء جسم نباشد ناچار باید مساوی باآن باشد ودراین صورت یابعدی خواهد بود که اقطارآن با اقطار متمکن‌درآن‌مساوی باشد ویا عبارت از سطح ازجسمی‌است که ملاقی‌آنست .

برفرض اول یعنی درصورتیکه بعد باشد یاآنکه امری است موجود ویا موهوم و بدین ترتیب پنج احتمال درآن داده میشود وهریك ازآن احتمالات‌راقائل وپیروی‌هست وبعدگوید آنچه مسلم است آنکه مکان راخواص وحالاتی است که همهٔ آنان درآنها اتفاق دارند.[2]

۱ ـ فالمکان هوالسطح‌الذی هونهایة الجسم الحاوی لاغیر .
شفا ج ۱ ـ ص ۵۱

۲ ـ ان لفظ‌المکان‌قدیستعملها‌العامة علی‌وجهین فربماعنوابالمکان مایکون‌الشیءمستقراً علیه ـشفاج ۱ـ۵۱ فنقول‌الامر‌المسمی‌بالمکان اما ان‌یکون‌جزء من‌الجسم‌اولایکون‌فان کان جزءٍ منه فاماان‌یکون هیولاه اوصورته و ان لم یکن جزء یجب ان یکون مساویا فلایخلواما ان یکون عبارة عن بعد یساوی اقطاره اقطارالتمکن فیه واماان یکون عبارة عن سطح من‌جسم یلاقیه وان کان بعداً فهواما ان‌یکون موجوداً او موهوماً فذهب الی*

حاجی گوید مکان نزد اکثر متکلمان عبارت از بعد موهوم است و نزد مشائیان سطح باطن از جسم حاوی است که‌مشتمل بر سطح ظاهر ازجسم محوی است و نزد اشراقیان عبارت از بعد مجردی است نظیر تجرد موجودات مثالی که فاصل‌بین دو عالم است یعنی واسطهٔ میان عالم مفارقات نوریه وظلمات است که جسم متمکن بر نحو کلی وباعماقه واجزائه درآن‌میباشد.[1]

عدهٔ گویند مکان امری موجود ومحقق نیست زیرا آنچه موجوداست‌یاجوهراست ویا عرض ومکان اگر جوهر باشد باید قابل وضع باشد ودراین صورت خودنیازبمکان دارد وتسلسل لازم میآید و اگرعرض باشد بحکم آنکه هرعرضی متقوم بغیراست ومقوم نمیتواند باشد لازم میآید که قابل انتقال شیء درآن نباشد یعنی منتقل الیه‌اشیاء نباشد و نیز اگر موجود باشد وجوهر باشد لازم است که متمکن داخل درآن‌باشد وحال آنکه مداخله اجسام دریکدیگر محال است و اگر جوهر نباشد پس‌چگونه مطابق ومساوی با جسم خواهد بود.[2]

ونیز اگر موجود باشد یاجوهر است و یاعرض اگرجوهر باشد یاجوهر محسوس است‌یا معقول اگرجوهر محسوس باشد بحکم آنکه هر جوهر محسوسی را مکانی‌است لازم‌میآید که‌برای‌مکان‌هم‌مکان باشد

و اگر جوهر معقول باشد محل استقرار و انتقال جواهرمحسوس‌نشود واگرعرض باشد باید بامعروض ومتمکن‌خودمنتقل‌شود.

عدهٔ دیگر گویند ببداهت و وجدان میابیم که مکان‌امر موجودی است‌زیرامسلم است که اجسام معروض حرکت وسکون‌اندو محرز است که این‌حرکت وسکون برای اجسام از جهت نسبت آنها بامری است که مستقر درآن یا منتقل از آن هستند و معنی

* کل منها ذاهب.

شرح ملاصدرا برهدایه

۱ ـ شرح منظومهٔ سبزواری ص ۲۵۴

۲ ـ شفا ج ۱ ـ ص ۵۱

مکان همین است وغیرازآن نیست[1]

خلاصه عقاید وآراء درمورد مکان ازاین قراراست.

متکلمان گویند مکان عبارت ازبعد موهوم یعنی فراغ متوهم‌است.

اشراقیان گویند مکان بعد مجرد جوهری‌است یاجوهر مجردازماده‌است.

توضیح آنکه‌متفکران‌بدواً‌باین‌امر توجه کرده‌اند که‌هرجسمی‌درمکانی‌است‌ویابرمکانی مستقرشده‌است‌وازاین‌جهت گفته‌اندمکان‌چیزی‌است که‌هرجسمی‌درآن‌وبرآن‌استقراریابد وازطرفی‌دیده‌اندخلاء‌یعنی‌مکانی که‌خالی‌باشدوجودندارد‌وازطرفی‌دیگراجسام‌راابعادی‌است که طول‌وعرض وعمق‌باشدلذادرتعریف‌ماهیت مکان حیران شده‌اند.[2]

کسانی که گویند مکان سطح حاوی مماس باسطح محوی است گویند مکان منقسم دردوجهت شود که عبارت ازطول وعرض باشد وقائلین به بعد گویندمکان‌منقسم‌به جهات میشود یعنی طول وعرض وعمق ومکان نزد قائلین به بعد موهوم باین معنی است که بعدی فرض میشود که امری درآن مستقر شده باشد

قائلین به‌بعد مجرد گویند که اصولا بعد مادی اجسام همان مقادیرتعلیمی است که قائم باجسام طبیعی وساری در آنها است وبنابر این بعدیکه زمان است مادی نیست‌وقائم بامری نبوده وپایدار بخود است.

عدهٔ از فلاسفه مکان راباذکر خواص وحالات آن تعریف کرده‌اند ازاین‌قرار

الف ـ مکان چیزی است که جسمی ازآن منتقل وبسوی آن روان‌باشد

ب ـ مکان چیزی است که جسمی درآن ساکن باشد.

ج ـ مکان امری است که قابل اشاره حسیهٔ باشد

د ـ مکان امری‌است که دارای مقدارباشد

هـ ـ مکان چیزی است که حصول جسمی در یك جزءآن محال باشد[3]

۱ ـ شفا ج ۱ ـ ص ۴۹ ـ ۵۹ ـ ۵۱

۲ ـ اسفار ج ۲ ـ ۱۷حکمة‌الاشراق ص ۲۲۹ دستورالعلماء ج ۳ ـ ۳۱۸

۳ ـ شفا ج ۱ ـ ۵۱

و ـ مکان امری است‌محیط به جسم ومنطبق برنهایات جسم [1]

ز ـ مکان عبارت از عالم مقداراست که محیط بعالم‌اجسام‌است مانند احاطهٔ‌طبیعت بجسم واحاطهٔ روح به بدن[2]

میرداماد گوید مکان ازعوارض ماده‌است [3]

بعضی گویند مکان عبارت ازهیولا است

بعضی‌دیگر گویند مکان عبارت از صورت است

عدهٔ گویند مکان عبارت از سطح مطلق است

بعضی گویند مکان منتهی الیه حرکت است

اصحاب خلاء گویند مکان بعدفارغ‌است[4]

وعقیدهٔ کسانی که گویند مکان عبارت ازفراغ متوهم است بیان‌شد

مکان‌مبهم ـ جهات شش گانه رااز‌جهت نامحصور بودن بحد معین‌مکان مبهم می گویند .

مکان طبیعی ـ مکان طبیعی اشیاء مکان و مرکزی است که میل طبیعی اشیاء آنها را بدان سوق میدهد درمقابل مکان قسری که بواسطهٔ قوهٔ که از خارج تحمیل بر اشیاء میشود بطرف آن حرکت میکنند .[5]

شیخ گوید برای هرجسمی حیز واحدی است طبیعی ودربیان‌آن گوید

هر معنی وهرصفتی برای جسم ناچاراست که آن جسم برای‌آن‌باشد زیرا برای جسم یك امر طبیعی‌است مانند حیز زیرا هیچ جسمی‌نیست مگر آنکه برای آن حیزی هست که یامکان است ویا وضع وترتیب‌است مانندشکل ازآن جهت که‌هرجسمی‌متناهی

١ ـ شفاج ١ ـ ص ٦٣

٢ ـ اسفارج ٢ ـ ص ١٣

٣ ـ قبسات ص ٥

٤ ـ دستورالعلماء ج ٣ ـ ٣١٨ ـ شفا ج ١ ـ ٥٣ ـ ٥٢ ـ ٥٥

٥ ـ شفا ج ١ ١٤٧ ـ ١٧٩

است وهر امرمتناهی را شکلی‌است زیرا ضروری است که هرجسمی‌را کیفیت وصورتی‌است غیرازصورت جسمیه (کیفیة مایا صورة ما) زیرا ناچارهرجسمی یاسریع التأثیر وتشکیل است‌وتأثیر وتشکیل‌آن به سهولت‌انجام میشود ویابدشواری وبطئی‌التاثیراست و یااصولا قبول تأثیر نمیکند وهمهٔ این حالات غیرازجسمیت اجسام است وخارج ازذات آنها است.

شیخ بعدازبیان مفصلی که دراین زمینه دارد گوید بنابراین هرجسمی دارای حیزی است طبیعی [1]

ملازمه ـ هم بستگی میان دوامررا ملازمه مینامند وبعبارت دیگردو امریکه بیکدیگر بستگی داشته باشند ملازم یکدیگراند وبالاخر دوامربنحوی باشند که تصور هریك منفك ازتصور دیگری نباشد یاوجودهریك ملازم باوجود دیگرباشد.

ملك ـ عالم شهادت رااز‌عرش و کرسی وعالم عناصرعالم‌ملك میگویند.

ملك بکسر یکی ازمقولات نه گانهٔ‌عرضی‌است وآن عبارت ازهیئت حاصله چیزی است به‌چیزی دیگرمانند تقمص.

ملکه ـ کیفیت راسخهٔ نفسانی راملکه گویند ویکی‌ازانواع مقوله کیف است‌رجوع شود به کیف [2]

ملکوت‌اعلی ـ مراد ازملکوت اعلی عالم غیب‌است.

ملکوت‌اسفل ـ مراداز ملکوت اسفل عالم مثل معلقه است فلاسفه قائل به چهار عالم‌اند که‌عبارت ازعالم لاهوت که عالم اسماء وصفات است‌وعالم جبروت که عالم‌عقول‌و نفوس کلیه است وعالم ملکوت که عالم مثال است وعالم ناسوت که عالم اجسام باشد .[3]

حاجی گوید وجودرا بالاجمال‌دوسلسله است یکی سلسلهٔ طولیه ودیگری سلسلهٔ عرضیه اماسلسلهٔ طولیه بعداز مبدء خرد که مبدء المبادی وغایت الغایات است لاهوت و جبروت وملکوت وناسوت است وملکوت بمعنای اعم عالم غیب است جملهٔ

١ـ شفاج ١ ١٤٧

١ـ اسفارج ٢ـ ص ٣٥ـ شفاج ٢ـ٥٥٨ـ اسفارج ٣ ـ ١٧١ـ دستورالعلماء ج ٣ـ٣٢٩

٢ـ اسفارج ١ص ٦٥ـ ج ٣ـ ٨٩ـ تعلیقهٔ آقای آملی برمنظومه ص ١٤٨

وملکوت بمعنی اخص عالم مثال است که ملکوت اسفل هم‌مینامند[1]

فلوطین گوید روح انسان درقوس نزولی‌ازعالم ملکوت بعالم‌ناسوت آمده‌و گرفتار ماده شده وبه بدیهای ماده‌آلوده گردیده نفوسی که‌بخواهند مجدداً بعالم خودبـاز گشت کنند باید ازقید ماده وعلائق مادی خود را رها کنند.

ممکن- رجوع شود به کلمهٔ امکان.

فلاسفه گویند هرممکنی‌محفوف بدووجوب یا دوضرورت است مراد ازدوجوب یا دوضرورت وجوب وضرورت سابق ووجوب وضرورت لاحق‌است ازآن جهت که‌هیچ‌امری مادام که ازطرف علت‌خود به سرحدوجوب نرسدموجودنخواهد شد وهرممکن‌موجودی واجب بالغیراست وهرموجودی مادام که موجود استواجب است که وجوب لاحق‌باشد.

ونیز گویندهرممکنی محفوف بدوعدم است که عبارت ازعدم ذاتی سابق بروجود باشد وعدم ذاتی‌لاحق بروجود [2]

ممکن‌مستکفی - موجود ممکنی که‌ذاتش درقبول فیضان وجودازمبدء فیاض‌کافی باشد ممکن مستکفی مینامند درمقابل‌ممکنی که درقبول فیضان‌فیض‌ازمبدء فیاض احتیاج بمعدات وشرائطی داشته باشد تامعدبری قبول فیض شود ازاین جهت عقول را ممکنات مستکفی‌مینامند وممکنات دیگرممکن بامکان استعدادی وغیرمستکفی‌میباشند.

عقل اول‌راممکن اقرب واشرف هم‌نامیده‌اند ازآن جهت که واسطهٔ درفیض بوده وبلاواسطه خود مستفیض است [3]

ممتنع ممتنع‌عبارت ازامری‌است که‌عدم‌آن درخارج‌ضروری باشد وهرگاه‌ضرورت

۱- ان للوجود بالاجمال سلسلتین طولیة وعرضیة اماالطولیة بعد مبدئهاوهومبدء المبادی وغایةالغایات اللاهوت والجبروت‌والملکوت‌والناسوت- شرح منظومه‌ص ۷۶- وملکوت بمعنی‌الاخص وهوعالم‌الغیب جملة‌وملکوت بمعنی‌الاخص وهوعالم‌المثال ویقال‌له‌الملکوت الاسفل ایضاً- شرح منظومه ص ۱۸۳

۲- اسفارج ۱ص ۳۷- شرح منظومه ص ۱۲۲- اسفارج ۱- ۵٤

۳- شرح منظومه ص ۱۷۱

عدم بواسطهٔ غیرباشد ممتنع بالغیرخواهد بود واگربالذات عدم برای‌آن ضروری بـاشد ممتنع بالذات است.

منتشرهٔ مطلقه - قضیه منتشرهٔ مطلقه قضیهٔ‌ایست که حکم درآن بضرورت ثبوت محمول برای موضوع دریکی از اوقات غیرمعین‌باشد وبعبارت دیگرحکم درآن‌بضرورت محمول برای موضوع دریکی‌ازاوقات غیرمعین بـاشد.

منطبعه- حکما گویند برای‌افلاك دونوع‌محرك‌هست یکی‌محرك قریب که‌عبارت ازقوهٔ مجرد ازماده که‌نفس‌ناطقه‌است میباشدودیگری محرك بعید که عبارت‌ازقوه‌جسمانی ساری درجرم‌آنها است که نفس منطبعه نامیده میشود.

منطق- منطقیان درتعریف منطق گویند منطق علمی‌است که فکرانسان راهدایت میکند ویاعلم بقواعد وقوانینی است که رعایت آنها موجب مصونیت فکرازخطا استویا علمی است دستوری که دستوردرست فکر کردن رابانسان یادمیدهد.

اولین کسیکه منطق رابصورت علمی مستقل درآورد ارسطوحکیم یونانی‌است که مباحث وفصول منظمی دراین فن بوجودآورد فصول موضوعهٔ ارسطوعبارت است‌از

۱ انالو طیقا (تحلیلیات) که محث قیاس وبرهان وتعاریف واستقراباشد .

۲ طوبیقا (جدل) که نوعی از قیاس است که فعلا محل بررسی آن ضاعات خمس استومرکب ازمقدمات ظنی است

۳ باری ارمیناس(عبارات) که مبحث قضایاباشد.

٤ قاطیغوریاس که مقبولات وبحث ازآنها باشد [1]

مترجمان وناشران کتب ارسطو مجموع کتب ورسائل اورابنام ارگانون نامیده‌اند (آلت)بعداز ارسطومباحث دیگری بمنطق افزوده گردید ودرقرن‌هفت‌میلادی‌نیز مسائل دیگری‌بـارگانون ارسطوافزوده شد ودرآن تاریخ منطق را بنام جدل میخوانـدنـد و بالاخره‌درقرون‌اخیرمانند سایرقسمت‌هادراین قسمت نیزتحولاتی حاصل گردید.

منهج‌انی -مرادبرهان‌وطریقهٔ استدلال انی‌است که ازمعلول بعلت رسیدن‌است .

۱- المدخل الی الفلسفه-ص۴۸-۵

منهج صديقين- مراد برهان صديقين است رجوع شود به کلمهٔ برهان صديقين

منهج لمی-مراد برهان لمی است که شرح آن گذشت رجوع شود به کلمهٔ لم و برهان لم.

مواد ثلث - مراد وجوب را مکان و امتناع است که شرح آن گذشت.

مواليد ثلث- مراد ازمواليد ثلث حيوان ، نبات و معدن است رجوع شود بد کلمهٔ اباء سبعه.

موجب - کلمهٔ موجب بفتح اسم مفعول از ايجاب است وضد مختار است و فاعل موجب بفتح يعنی فاعلی که فعلش در تحت اراده واختيارش نباشد وبدون قصد و اراده منشأ صدور فعل باشد و آن بردوقسم است يک آنکه ازشأن آن مختاربودن نيست مانند اشراق خورشيد واحراق نارودیگری آنکه ازشأن آن مختاربودن است ولکن بواسطهٔ قسر خارجی سلب اختيار از آن شده باشد.

موجبه - موجبه مقابل سالبه است و قضيهٔ موجبه قضيهٔ ايست که حکم در آن بثبوت نسبت باشد اعم ازآنکه قضيهٔ حمليه باشد و ياشرطيه وبيان شد که قضيهٔ موجبه مستلزم ثبوت موضوع است بر خلاف سالبه که ممکن است بانتفاء موضوع باشد.

موجود- کلمهٔ موجود گاه بمعنای «شئی له الوجود» است و گاه اطلاق بر نفس وجود ميشود يعنی هستی نه چيزيکه برای او هستی است.

وموجود بما هو موجود بدون آنکه تخصيص بامری وطبيعتی دون امری وطبيعتی داشته باشد بلکه بطور مطلق موضوع علم الهی است که گاه گويند موضوع علم الهی وجود بماهو وجود است.

موجو فی نفس الامر يعنی امری که فی نفسه باقطع نظر ازفرض فارض موجود است چه آنکه اعتبار کنندهٔ موجود باشد يانه و بستگی باعتبار معتبر ندارد رجوع شود به کلمهٔ نفس الامر.

موجودلافی موضوع يعنی جوهر چنانکه عرض موجودی است درموضوع رجوع شود به کلمهٔ جوهر.

موجود خارجی موجودی است که خارج ظرف وجود آن باشد که هويت عينی مينامند

درمقابل موجود ذهن که صور عقلی اند.[۱]

قطب الدين گويد موجود منقسم شود با آنچه موجود باشد لذاته بذاته و آن موجودی باشد که قائم به غير نباشد واين موجود واجب لذاته باشد و با آنچه موجود باشد لذاته لا بذاته و آن موجودی باشد که بذات خود قائم نباشد و او را سببی باشد که ايجاب او کند و اين موجود جوهر است و آنچه موجود باشد لالذاته ولا بذاته و آن عرض است.

ونيز گويد موجود بذاته هرچيزی باشد که او را در اعيان حصولی مستقل باشد خواه جوهر باشد خواه عرض وموجود بعرض عدميات باشند چون سکون وعجز واعتباراتيکه متحقق نباشد در اعيان چون عمی که گويند بعرض موجود است.[۲]

موضوع- هرچيزيکه در وجود احتياج بحالی وعرضی نداشته باشد موضوع گويند در مقابل محل که قوامش بحال است.

بنابراين هيولا و ماده محل صورت اند ديگر آنکه حال ممکن است جوهر باشد چنانکه صورت که حال درماده است جوهر است ومحل نيز جوهر است برخلاف آنچه حال و عارض برموضوع شود.

موضوع علم - بيان شد که موضوع هرعلمی عبارت از چيزی است که در آن علم بحث ازعوارض ذاتی بلاواسطه ويا با واسطهٔ آن ميشود و گفته شد که موضوع علم اعلی وجود من حيث هو وجود است وموضوع علم طبيعی از آن جهت که معروض حرکت وسکون است ميباشد وموضوع منطق معرف وحجت است.[۳]

مؤثر تام- مراد علته تامه است.

ميل- ميل عبارت از کيفيتی است که مبدء مدافعهٔ موانع حرکت است ميل طبيعی عبارت ازمبدء حرکت اشياء درجهت موافق باطبع است ميل هرعنصری بمرکز خود ميل

---

۱ اسفار ج۱-۱۵-۱۹-دستور العلماء ج ۳-۳۷۰

۲ درة التاج جمله سوم -ص۵

۳ شفا ج ۲-ص۲۷٤- اسفار ج ۱-۱۵۸

طبیعی‌است‌در مقابل.[۱]

میل قسری که‌حرکت برخلاف جهت میل طبیعی‌است و میل ارادی مبدء حرکت موافق باقصدواراده است وبالاخره حرکتی که‌مبدء آن اراده ومتوجه بیك جهت‌نباشدمیل ارادی است .

مینوی ـ یعنی عالم روحانی این اصطلاح راقطب‌الدین درشرح‌حکمة‌الاشراق‌از کتاب زند ازقول زردشت نقل کرده‌است.[۲]



۱ شفا ج۱ـ۲۱۹ـ اسفارج ۲ـص۴
۲ شرح حکمة‌الاشراق ص۳۷۲

ن

نار ـ ناریکی ازعناصراربعه‌میباشد.

شح‌اشراق این عنصر رایکی ازشریفترین عناصر عالم‌وجود میداندو گوید از لحاظ قدرت وسلطه‌نارشبیه‌به‌نفس است وهمانطوریکه‌نفس عالم ارواح را روشن میکند آتش‌نیز عالم اجسام را منورمیگرداندو گویدعقل اول خلیفهٔ خدااست درعـالم‌عقول ونفوس فلکیه خلیفه‌اند در عالم افلاك‌ومثل ‌علقه خلیفه‌اند در عالم مثل ونفوس بشریه خلیفه‌اند در روی زمین و خیلفهٔ کبری است و آتش خلیفه‌صغری است در عالم اجسام وتدبیر امور ارضی بعد از نفوس بشری بعهده ناراست وازاین جهت‌است که گویند برادر نفس وخلیفهٔ انوار است وپارسیان بدین جهت نارراقبلهٔ خودقرار داده‌اند وآنرا عبادت کرده‌اند.

و گویداولین کسیکه‌آتشکده‌را ایجاد کردهوشنك‌وبعدجمشیدو کیخسروو‌بعدزردشت عمل آنهاتائید کرد.

انان‌عقیده داشتند که همانطوریکه آتش نمرودیـان ابراهیم خلیل را نسوزانید کسانیکه آنراعبادت کنندازعذاب‌آن مصون میباشند.[۱]

درمیان قدماءفلاسفه هراکلیتوس منشأومرجع کون را آتش‌میدانست‌و آنرا ازلی و ابدی میپنداشت که منشـاتحولات وتغییرات کائنات است واصل همه‌موجودات‌است.

ناسوتـ عالم طبیعت واجسـام وجسمانیات وزمان‌وزمانیات‌راعالم‌ناسوت‌مینامند

۱ شرح حکمة‌الاشراق‌ص۴۳۵

و عالم‌ملك‌وشهادت هم گویند.[۱]

نافعـ آنچه‌مطلوب بالغیر است نافع و آنچه مطلوب بالذات است خیر میگویند.

ناطقـ ناطق یعنی حیوانی که دارای‌نفس‌درا که‌باشددرمقابل‌صامت یعنی‌حیوانیکه دارای نفس درا که وشعورنیست.

نباتـ نبات یکی‌ازموالید ثلث است قوه نامیه‌منشأتنمیه ورشداست.

نسخـ انتقال نفوس انسانی را با بدان انسانهای دیگر نسخ‌میگویند و پیروان این عقیده را تناسخیه مینامند.[۲]

نشأة ـ هرمرتبهٔ از مراتب تکاملی اشیاء را نشأت میگویند وبطور کلی‌هرمرتبهٔ از مراتب وجودی‌را اعم ازمراتب‌عالیه یادانیه را نشأت میگویند و گویند نشأت جسمیت مطلق‌وصوراسطقسی و صورنباتی و صورت حیوانی و صورت انسانی و نفس ناطقه و نشأت جسمانیات‌را نشأت دنیاوی وبرزخ را نشأت روحانی برزخی میگویند.

صدرا گوید برای نفس انسانی نشأت سه گانه ادراك است و بعبارت دیگر سه نشأت درادراك هست‌یکی نشأت اول که صور حسیهٔ طبیعیه باشد که مظهر آن حواس پنجگانه ظاهری‌است و‌آن‌دنیاهم گویند ازجهت‌نزدیکی‌وقرب آن‌وعالم‌شهادت هم گویند از آن جهت که‌مشهود به‌حواس است.

نشأت‌دوم عبارت از اشباح وصورغائبهٔ از حواس‌ظاهره‌است که‌مظهر آن‌حواس باطنه است که‌عالم غیب و آخرت‌هم گویند از جهت مقایسهٔ آن‌با نشأت اول.

نشأت سوم عبارت از نشأت عقلی است که دار مقربین و دارعقل ومعقول‌است و مظهر آن قوهٔ عاقلهٔ انسان‌است‌درمقام عقل‌بالفعل.[۳]

نظام جملی ـ کلیهٔ‌موجودات از آن جهت که‌درحکم‌یك موجوداند و میان آنها

---

۱ اسفار ج ٤ـص ۸۹

۲شرح‌حکمة‌الاشراق‌ص٤٧٦

۳ اسفار ج ٤ـص ۱۸۹ـ۱۰۲ج‌۳۱۵ـ ان‌النفس‌الانسانیة نشات ثلثة‌دراکیة‌النشأة‌الاولی هی‌الصورالحسیة‌الطبیعیة و مظهرها‌الحواس الخمس‌ویقال‌لها‌الدنیاـ اسفار ج ٤ـ۱۰۲

علاقه‌و ارتباط خاصی موجود است که‌همه رابهم پیوسته‌است‌و همه‌لازم وملزم هم هستند و گوئی همه‌عضویك پیکرند‌نظام جملی گویندونظام الوحدانی ونظام الاکمل ونظام‌الخیر هم گویند.[۱]

نظام ربانی ـ مراد از نظام ربانی عالم علم حق و مرتبهٔ اسماء و صفات الهی است.[۲]

نظام کیانی ـ مرادعالم کون است.

نظری ـ علم باحوال آنچه وجودش تحت سیطره‌و قدرت بشر نیست علم نظری وفلسفه‌نظری گویند‌درمقابل فلسفهٔ عملی ومعنای دیگر آنچه حصول علم بآن متوقف و مترتب برنظر وفکر باشد نظری گویند درمقابل بدیهی.[۳]

نطق ـ مبدء ادراك کلیات است که‌فصل حقیقی انسان است رجوع شود به‌فصل اشتقاقی[٤]

نفخ ـ نفخ صور عبارب از افاضهٔ حق بطور مطلق و یا افاضهٔ دوم حق است که موجب بعث وحشر اجساد در نشأت عالی آخروی میباشد و«نفخهٔ ثانیه» مقابل نفخهٔ اول است که‌علت‌ایجادممکنات‌است‌این‌نفخه برای‌اعاده نفوس با بدان است.

نفسـ نفس ازنظرافلاطون جوهری‌است مستقل قائم بذات‌خود که تعلق‌تدبیری با بدان داردودرتعریف آن گفته‌اند نفس‌جوهری‌است غیرمائت ودرتصرف‌وتدبیر نیازبواسطهٔ روحانی دیگری دارد که روحانیت آن ازنفس کمترباشد و آن واسطهٔ روح حیوانی است

---

۱ اسفار ج۳ـص۱۰۰ ۷۱ـ۱۲۶ قبسات ص٦٦٦ـ ان مجموع‌العالم من حیث هو مجموع شخص واحد له وحدة‌طبیعیة ولیست‌وحدته کوحدة‌الاشیاالمتغایرة‌لان‌بین‌اجزاءالعالم‌علاقة ذاتیة‌لانها حاصلة علی‌ترتیب‌العلی‌والمعلولی. اسفارج ۳ـ۲۲٦

۲ شرح منظومه ص۱۷۱

۳ دستورالعلماء ج ۳ـ٤٠٥

٤ ـ ص ٤ـ۱۷۲

که آنهم واسطهٔ دارد که قلب است.[1]

نفس‌الامر – میرداماد گوید مرتبهٔ ذات اشیاء یعنی حدذات هرشیءِ نفس‌الامر آن شیءاست بعضی گفته‌اند که مرتبه نفس‌الامرمرتبهٔ عقل فعال است.

بعضی گویند بمعنای خارج ازذهن است.

بعضی دیگر گویند مراد ازنفس‌الامرعالم امراست یعنی عالمی کـه روح وحقیقت عالم عینی است.

علامهٔ حلی‌ازخواجه‌طوسی در باره نفس‌الامر ومعنی آن سؤال کرده و او جواب داده است که مراد عقل فعال است که محل صوروحقایق موجودات است[2]

نفس اماره–مرادنفوس‌پست‌است که‌تابع هواوهوس‌بوده‌و برحسب دستورات‌مهلك نفس‌انسان را واداربکاربدواعمال ناشایست میکند.

نفس‌رحمانی- اخوند گوید همانطوریکه نفس‌انسانی موجب پیدایش اصوات و الفاظ مختلف باشکال وهیأت خاص است ومنشأ آن همان بیست وهشت حرف اصلی‌است موجودات عالم باخواص واطوار وانحاء مختلف خودازعالم غیت‌الغیوب بواسطهٔ فیض حق باطواروا‌شکال وهیات مختلف درآمده است وبنابراین مراد ازنفس رحمانی‌فیض‌وجودی حق است که تمام ممکنات مراتب تعینات فیض‌اند وجواهرعالیه حروف عالیه‌اند که بلا واسطه صادرازنفس رحمانی‌اند وآنهارا کلمات التامات هم میگویند عرفا مرتبهٔ تفصیل اسماء وصفات رانفس رحمانی‌مینامند[3]

نفس‌زکیه – مراد نفوس اولیاء اله است.

۱ـ شرح‌حکمة الاشراق ص ۳۸۲ـ اسفارج ٤ـ ٥٥ـ

۲ـ اسفارج ۳ـ ۸۸ـ ۱۷۰ دستورالعلماءِ ج ۳ـ ٤۳۲ـ واما نفس‌الامرفقداشرنا الی تعریفه بقولنابحدذات الشیء نفس الامرحدای حدوعرف‌نفس‌الامربحدذات‌الشیءِوالمرادبحدالذات هنامقابل فرض‌الفارض ویشمل‌مرتبةالماهیة والوجودین الخارجی‌والذهنی- شرح‌منظومهٔ سبزواری ص٤۹

۳ـ اسفارج ۲ـ ۹۹ـج ۳ـ ص ۹۷ـج۱ـ ص ۲۰۱ـ ۱۹۱

نفس‌قدسی– نفس رادرمرتبهٔ‌ملکه‌استحضارجمیع آنچه‌برای‌آن‌ممکن‌است‌بروجه یقین نفس قدسی‌میگویند وآن آخرین مرتبهٔ حدس است ازلحاظ قوت وشدت.

نفوس اولیاء اله وانبیاء ونوابغ که قبل ازتعلم تمام اشیا وحقایق را بقوت حدس درمیابند نفوس‌قدسیه مینامند[1]

نفس‌حیوانی- نفس حیوانی‌جوهر‌بخاری‌لطیفی‌است که منشأحیات وحس‌وحرکت ارادی است.

شیخ گویدنفس حیوانی عبارت‌از کمال اول‌جسم طبیعی‌آلی‌است‌ازآن جهت که‌مبدء ادراك جزئیات وحرکت بالاراده‌است.

ونفس انسانی کمال اول جسم طبیعی‌آلی‌است ازآن جهت کـه مبدءصدورافعال اختیاری وفکری ومنشأاستنباط امورکلیه است ونفس نباتی کمال اول‌جسم طبیعی‌آلـی است ازآن جهت که مبدء تولید وتنمیه وتغذیه است[2]

صدرا گوید وبنابراین نفس کمال اول برای شیءاست‌واگرچه کمال ثانی چیزی دیگرباشد وآنچه نفس کمال اول او است ناچارباید جسم باشد.[3]

وبعد گوید وماا‌جسامی را مشاهده میکنیم که منشأ صدورآثاری است که بروتیره واحده نیست ومنشأ آن اراده هم نیست مانند حس وحرکت وتغذیه وتنمیه و تولید مثل مبدء این‌آثارماده‌اول نیست زیراماده اول‌قابلیت محض است وجهت فعلیتی نداردودیگر آنکه صورت جسمیه‌مشترك‌میان تمـام اجسام است‌درحالیکه اجسام ازلحاظ‌آثاریکسان نیستند وبنابراین دراجسام‌مبادی خاصی‌هست که غیراز جسمیت آنهااست‌ومسلم‌آن‌مبادی

۱ـ دستورالعلماء ج ۳ ـ ٤۱٤ فهی‌اذن کمال‌للجسم‌لکن الکمال منه اولی‌وهوالذی‌یصیر به‌النوع نوعاًبالفعل مثل‌الشکل‌للسیف‌ومنه ماهوثان وهوالذی یتبع نوعیةالشی‌من‌افاعیله وانفعالاته کالقطع للسیف.

۲ـاسفارج ٤ـ ص ۳ـ ۱۱

۳ـ فالنفس کمال اول لشیء وآن‌کانت کمالا ثانیاًلشیء آخروالشیء الذی هو کمال لـه‌لا بدوان یکون‌جسماً‌ـاسفارج ٤ـص۳

دراجسام نیست وبنابراین متصل باجسام‌اند ودرمباحث قوت وفعل دانسته شد که ماهرقوهٔ فاعلهٔ که منشأ صدور وحصول آثار است وبروتیره واحده نباشد نفس نامیده‌ایم[1]

ازنفس تعبیر به صورت هم شده است از آن جهت که فعلیت نبات، حیوان وانسان به نفس است وباعتبار آنکه مبدء صدورافعال است قوه نامیده‌اندوازاین‌جهت‌نفس‌راتعریف کرده‌اند بامری که مبدء صدورافعـال متکثره باشد.

صدرا درجای دیگر گوید هرقوهٔ فاعلهٔ که منشأصدورافعال وآثاری است برغیر و تیره واحده نفس است وتعریف نفس به کمال اول از آن جهت است که اولین کمالیکه‌در عناصرپدید‌آید نفس است و کمال اول نبات وحیوان وانسان به‌نفس است .

ونیزازآن جهت که مبدء صدورافعال متخالفه است ونیزازآن جهت که قوهٔ فـاعله تحریك است[2]

ودرجای دیگر گوید بواسطه نفس وبدن نوع طبیعی حاصل میشود ومیان نفس‌و بدن‌ترکیب اتحادی است وبالجمله آنچه‌درهرچیزی که مبدء صدورافاعیل وآثاری‌است که بروتیره واحده نباشد ومنشأان‌اراده‌باشد نفس نامیده میشود[3]

داودقیصری گوید نفس هرگاه منشأ صدوروظهورافعال نباتیه‌باشد نفس‌نباتی‌نامیده میشود واگرمظهرافعال حیوانیه باشد نفس‌حیوانی نامند.

۱ـ انانشاهداجساماً یصدرعنهاالاثارلاعلی‌وتیرة واحدة من‌غیرارادة مثل الحس‌والحرکة و التغذیة والنمووتولیدالمثل ولیس‌مبدء هذه‌الاثار المادة الاولی لکونها قابلة محضة لیست فیهاجهةالفعل والتأثیرولاالصورةالجسمیة المشترکة... تاآنکه گوید فاذن هی‌قوة متصلة بتلك الاجسام ـ اسفارج ٤ـ۳ ـ ۱۱

۲ـ نفس النباتیة وهی کمال‌لجسم طبیعی آلی‌من جهة مایتولد ویربواویولد ویتغذی و.... تاآنکه گوید.ولکل‌درجات‌متفاوتة فی‌الکمالیة والنقص‌ـ اسفارج ٤ـ ص ۱۱نقل از شفا النفس لها حیثیات متعددة فیسمی بحسبهاباسام مختلفة و هی القوة والکمال والصورة فهی لانهاتقوی علی‌الفعل‌الذی هوالتحریك وعلی‌الانفعال. .. اسفارج ٤ـص ۱

۳ـ اسفارج۳ـ۲۲ـ اسفارج ۱ـ ۲۸۸ـ

وبواسطهٔ غلبهٔ قوای حیوانی برقوای روحانی نفس‌اماره گویند و درمقام تلالؤنور القلب از عالم غیب ازجهت اظهارکمال اووادراك قوت عاقله وخامت عاقبت وفساد احوال خود را نفس‌لوامه نامند زیرا همواره خودراسرزنش میکند

وهرگاه انوارقلبیه‌غالب شود وبرسایرقوای حیوانیه سلطه پیدا کند وازهرجهت قوای حیوانی‌راتحت‌شعاع خود قراردهد ونفس بدان‌مطمئن گرددنفس‌مطمئنه نامند.[1]

شیخ‌الرئیس وصدرا ومتکلمان گویندنفوس جسمانیةالحدوث‌وروحانیةالبقاءاندیعنی مبدء ومنشأپیدایش آنها اجسام وماده ومادیات است ولکن بعد ازتحصل‌وتکوین موجود مستقلی شده وبعداز تلاشی‌بدن باقی‌بوده وازبین‌نمیروند.

آنچه منقول ازافلاطون وقدماء فلاسفه است آنکه نفوس‌قبل‌از وجود ابدان موجود بوده وازعالم الهی که محل اصلی‌آنها است‌تنزول کرده‌ووارد درابدان‌شده‌اند[2]

شیخ گوید اولین عضویکه موجب تکوین روح حیوانی‌است قلب است و کمال‌آن دماغ است قلب مبدء افعال عضوی است ودماغ مبدء حس وحرکت است.

وبالجمله نفس‌حیوانی کمال اول جسم طبیعی‌است ازجهت ادراك جزئیات جسمانیه واورا قوهٔ مدرکه ومحرکه است قوای مدرکه قوای ده‌گانه ظاهری وباطنی‌است وقـوهٔ محرکه عبارت ازقوهٔ باعثه و فاعله است و نفس انسانی همان قوهٔ نـاطقه است و دارای دوقوهٔ عامله وعالمه است ونفس نباتی‌عبارت ازصورت نوعیه عدیمة الشعوراست کـه حافظ ترکیب نبات ومنشأ نشوونمو وموجب ظهورافعال مختلف بواسطهٔ آلات مخصوصی مانند

۱ـ شرح قیصری برفصوص ص٤۱

۲ـ ان النفس‌جسمانیةالحدوث وروحانیةالبقاءففی‌الابتداءِ کلهاحکم‌الطبایع‌المنطبعةفـی المادةبل‌انزل‌منهااذلم تکن‌شیئاًمذکورافالاضافةالی‌المادة داخلة فی‌وجودها اولالاکالذوات المستقلةبل‌المجردةالتی‌یطرء علیها الاضافة المقولیة من‌خارج وفـی‌الانتهاء وبعدالحرکات الجوهریة والاستکمالات الذاتیة والصفتیة تصیرمجردة وتعلقهابالبدن‌تعلق الربان‌بالسفینة ـ شرح منظومه ص ۲۹۸ـ شرح حکمةالاشراق ص ۲۵۰ـ شفا ج ۱ـ ۳۵۲ـاسفارج ٤ـ ص ۸۱ج ۳ـ۱۷۹

قوهٔ غاذیه و نامیه ومولده وجاذبه وماسکه وهاضمه و دافعه است وهمین است معنای کلام شیخ که گوید نفس نباتی کمال اول جسم طبیعی آلی است از آن جهت که تنمیه وتولید کند

ونفس انسانی را که درمرتبهٔ کمال نفس نباتی وحیوانی است ومخصوص بانسان است وعقل وصورت نوعیهٔ انسان هم نـامند دارای دوجنبه است یکی جنه وقوهٔ عامله ودیگری قوهٔ عالمه.

قوهٔ عالمه وعامله هریك دارای چهار مرتبه اند که مراتب عقول عملی ونظری مینامند انباذ قلس وفیثا عورس وافلاطون نفس را ازعالم امر الهی میدانند که محل آنها عالم لاهوت بوده وبعداً دراثر خطائی که کرده اند باین جهان مادی ظلمانی تنزول کرده اند.

بعضی گویند نفس زائیده روح حسی است که ازعالم امر بعالم خلق آمده است و از نزول روح علوی درروح حیوانی نفس بوجود آمده است وازتخمیر روح ونفس قلب بوجود آمده است.

نفس مطمئنه به نفس ناطقه نفس مطمئنه ولوامه وآماره وملکیه گویند وهمه باعتبارات
نفس ملکیه مختلف مظاهر نفس ناطقه اند وبالجمله نفس ناطقه راباعتبار آنکه متحلی بفضائل وخالی ازرذائل شود ازجهت معارضهٔ باشهوات مطمئنة میگویند وقبل ازقرار وسکون تحت امر الهی وباعتبار آنکه درطریق تزکیه است لوامه گویند زیرا خود راملامت کند از جهت تقصیر وقصور درعبادت حق ومادام که درطریق معارضه باشهوات ومنازعه بادعوات شیطانی برنیامده باشد نفس اماره گویند که مطیع اوامر قوای شهوانی شیطانی است.

ونفوس فرشتگان واهل عصمت را که اصولا عاری از هوا وهوسهای نفسانی اند و نفوس اولیاء الله را که درمرتبهٔ علم وعمل به کمال ممکن رسیده اند نفوس ملکیه گویند و نفوس مطمئنه هم نامند.[1]

۱ـ شفاج ۱ ـ ۲۹۱ـ اسفارج ٤ـ۵۵ـ دستور العلماء ج ۳ـ٤۱٤ـ التحقیق ان النفس ذات نشات ثلثة عقلیة وخیالیة وحسیة ولها اتحاد بالعقل والخیال والحس فالنفس عند ادراکها للمحسوسات تصیر عین الحواس والحس آلة وضعیة تأثرها بمشارکة الوضع فعند الاحساس*

نفوس حسیه ـ مراد از نفوس حسیه نفوس شهوانی وبالاخره نفوس دردرجات پست حیوانیت خود میباشند وبیان شد که حکماء برای نفس سه نشأت قائل اند یکی نشأت حسیه که مرتبهٔ پست است ودیگر نشأت خیالیه وسوم نشأت عقلیه که مرتبهٔ اعلی و اشرف نفس است[1]

نفوس سازجه ـ مراد نفوس ابلهان است[2]

نفوس فلکیه ـ فلاسفه درمقام اثبات نفوس برای افلاك گویند چون حرکت افلاك ازنوع حرکت دوری است وازمبدئی که شروع میکند مجدداً بهمان بازگشت مینماید حرکت آنها نه طبیعی است ونه قسری وبلکه حرکت ارادی است ومنشأ آن نفوس منطبعه است که بمنزله روح است درحیوان وعلاوه برآنکه افلاك رانفوس منطبعه است دارای نفوس ناطقه هم میباشند وبنابراین حرکات افلاك منبعث ازشوق مستند باراده است واینکه حرکت آنها برو تیره واحده است بواسطهٔ نفوس منطبعه است[3]

درخاتمه تذکر میدهد که درباب ماهیت نفوس اقوال وآراء زیادی اظهار شده است بدین قرار که بعضی گفته اند نفس عبارت ازاجرام کروی است و بعضی گفته اند آب است وبعضی گفته اند بخاراست وبعضی گفته اند مرکب از عناصر است و بعضی گفته اند برودت است وبعضی گفته اند خون است وبعضی گفته اند مزاج است وبعضی گفته اند خدا است و بعضی گفته اند آتش است وبعضی گفته اند هـواست و بعضی گفته انـد خاك است وبعضی گفته اند عدد است وبعضی گفته اند حرارت است وعقاید وآراء دیگر[4]

*یحصل امر ان تأثر الحاسه وادراك النفس والحاجة الی حضور الوضعی انما تکون من حیث التأثیر الحسی وهو الانفصال لا من حیث الادراك النفسانی وهو حصول الصورة. اسفارج ٤ص۵۷

۱ـ و بالجمله کل مایکون مبدء لصدور افاعیل لیست علی وتیرة واحده عادمة للارادة فانا نسمیه نفسا .... اسفارج٤ ـ ۵۷ ـ

۲ـ اسفارج ٤ـ ۱۳۵

۳ـ شفاج ۱ـ ص۲۸۲ـ ۳٦۱ـ ۳۷۸ ـ اسفارج ۱۷٤ـ

٤ـ شفاج ۱ـ ص ۲۸۲ـ ۳٦۱

نفس ناطقه- بیان شد که فلاسفه نفس انسان را در مرتبهٔ کمال نفس ناطقه نامیده و مخصوص بانسان است و عقل و صورت نوعیه انسان هم مینامند.

صدرا در مقام بیان مراتب نفوس گوید.

عناصر عالم آفریده شده است که قبول حیوات و روح کنند و اول چیزیکه از آثار حیوات آفریده شده است حیوات تغذیه و نشو و نما و تولید است و بعد حیوات حس و حرکت است و بعد حیوات علم و تمیز است و برای هریك از انواع مختلف حیوات صورت کمالیهٔ ایست که از آن بر ماده آثار همان مرتبهٔ از حیوات افاضه میشود بواسطهٔ قوائی که آن ماده درخدمت خود در آورده و آن صورت نفس نامیده میشود که مرتبهٔ ادنای آن نفس نباتی و مرتبهٔ اعلای آن نفس ناطقه است [1]

درجای دیگر گوید و از اینجا دانسته میشود که نفس در اول مرتبهٔ تکوین خود مانند هیولای اولی از هر کمالی خالی است و بعداً بمرتبهٔ رسد که خود فعال صور مجرد از مواد شود اعم از صور جزئی و یا کلی و آن صورت اشرف و اعلی از صور کائنهٔ فاسده است.[2]

وباز گوید پس فاعل نفس ناطقه امر قدسی و مفارق از ماده و علائق ماده است.

چه آنکه علائق ماده صورت باشد و یا نفس دیگری باشد و آن امر مفارق قدسی همان است که عقل فعال نامیده میشود و نزد حکماء فرس روانبخش نامیده شده است [3]

نفس فی وحدته کل القوی- مراد این است که نفس را در عین وحدت و بساطت جلوات و مظاهر متعددی است که هر لحظه بشکل آن بت عیار درآمد و جلوهٔ او در سمع سامعه و در بصر باصره و در شم شامه و در ذوق ذائقه و در لمس لامسه و در مرتبهٔ خیال متخیله و مفکره

---

۱ اسفار ج ٤ ص ۱-۱۱- فالعناصر انما خلقت لقبول الحیواة والروح فاول ماخلقت من آثار الحیوة... اسفار ج ٤ - ص۱

۲- فعلم من هینا ان النفس فی اول تکونها کالهیولا الاولی خالیة عن کل کمال صوری و صور محسوسة و... اسفار ج ٤- ٩٦

۳- فالفاعل للنفس الناطقه امر قدسی و مفارق عن المادة و علائقها سواء کانت صورة او نفساً اخری وذالك الامر المفارق هو المسی بالعقل الفعال.. اسفار ج ٤- ٩٦

وواهمه وحافظه وعاقله است.

حاجی سبزواری گوید نفس در عین وحدت خود که ظل و سایهٔ است از وحدت حقهٔ حقیقیه واجب الوجود تعالی است کل القوی است هم در مقام کثرت در وحدت و هم مقام وحدت در کثرت [1]

صدرا در مقام بیان اینکه نفس کل القوی است بمعنای اینکه مدرك به جمیع ادراك منسوب بقوای انسانی است گوید نفس ناطقه که او محرك جمیع تحریکات صادره از قوای حرکت حیوانی و نباتی و طبیعی است در عین وحدت و بساطت جامع جمیع قوای نباتی و حیوانی و انسانی و مرتبهٔ جمع الجمع آنهاست

وباز گوید اگر دقت و تعمق شود هر فعل و حرکت و قوتی و حاسهٔ من حیث هو که فعل آن قوت است فعل نفس است .

مثلا ابصار فعل باصره است بلاشك زیرا عبارت احضار صورت مبصر و یا انفعال بصر است بواسطهٔ آن و همین طور سماع فعل سمع است و بعد گوید ولکن اگر خوب بنگریم همهٔ آنها فعل نفس است بلاشك [2]

النفس ومافوقها انیات محضه- یا نفس ومافوقها وجودات محضه و انیات صرفه اند و در هر حال مراد این است که چون نفوس و مافوق آنها که عقول باشند در مرتبهٔ شدت نورانیت و تجرد واقع اند گویا وجودات محضه اند.

حاجی گوید نفوس و مافوق نفوس همانطور که بیان شد وجودات محضه اند و بلا ماهیت اند.

۱- النفس فی وحدته التی هی ظل الوحدة التی لواجب الوجود تعالی کل القوی فی مقامین مقام الکثرة فی الوحدة ومقام الوحدة فی الکثرة - شرح منظومه ص ۲۰۹-

۲- فی بیان ان النفس کل القوی بمعنی ان المدرك بجمیع الادراکات المنسوبة الی القوی الانسانیه هی النفس الناطقه... اسفار ج ۳-۸٤- فالتحقیق عند النظر الدقیق ان فعل کل حاسة وقوة من حیث هو فعل تلك القوة هو فعل النفس فالابصار مثلا فعل الباصرة ...و کل منها فعل النفس بلاشك فیه افارج ۳- ۸٤.

البته این بیان بابیان آنکه گویند هرممکنی‌زوج ترکیبی‌است وبرای او ماهیتی ووجودی میباشد ظاهرامرمنافات داردلکن همانطور که اشاره شد چـون عقول ونفوس در مرتبهٔ‌شدت تجردوجودی اند گویا کهوجود محض بلاماهیت اند.[1]

وبالاخره مجردات محضه درمقام‌عالی واقع شده ومتصل بمبدءالمبادی میباشندواز جهت شدت نوری که‌از ذات حق استفاضه میکنند مجردمحض بوده ووجود بحت‌اند[1]

نمو – نموعبارت از دیاد حجم اجزاء اصلی‌جسم است بواسطهٔ آنچه منضم‌وداخل درآن میشود بنحویکه طبیعت جسم‌مقتضی‌آن‌باشد.

شیخ گوید نموعبارت ازحرکت جسم‌است بطرف کمال نشو در نوع وگوید ایـن حرکت یعنی‌حرکت درمراتب‌نمو بطور کلی‌وراساً‌صورت‌قبلی‌رارهانمیکند وبعینه‌هم‌صورت قبلی باقی‌نمی‌ماندبلکه چیزی باطل میشودوچیزی باقی‌میماند وچیزی حادث میشودآنچه باقی میماند صورت نوعیه است و آنچه حادث میشود صورت شکلیه است پس مرحلهٔ دوم مجموعی است ازمرحلهٔ اول‌وآنچه اضافه میشود ونوع شی‌همواره بـاقی‌است.[2]

نفسیات ثلث- نفسیات سه گانه عبارت اند از

الف- وجودفی نفسه لنفسه بنفسه (وجودذات حق تعالی)

ب - وجود یاموجود فی‌نفسه لنفسه بغیره (وجود جواهر)

ج- موجود فی‌نفسه لغیره بغیره (وجوداعراض)

نور - کلمهٔ نوردرفلسفهٔ اشراق‌مرادف باوجود است درفلسفه مشاءتقسیماتی‌را که برای وجود کرده‌اند (بویژ اصالت وجودیان) اشراقیان برای نور کرده‌اند.

شیخ اشراق گوید نورمنقسم شود بنور«فی‌نفسه لنفسه» که نورمحض بـاشد و نـور «فی‌نفسه بغیره» که نورعارضی‌باشد که بنام نور حسی هـم خوانده است درمقابل نورعینی قـائم بذات

۱-شرح منظومه‌ص۳۰۳

۲- شفاج۱-۲۰۸-۲۰۷

شیخ اشراق گوید نورچیزی است که ظاهر بنفسه وبـالذات ومظهرغیراست.[1]

صدرا گوید نورمساوق باوجود است واگرازنوراراده شودچیزیکه اجسام بواسطهٔ آن پدیدار شود از کیفیات محسوسه است.

اودرمقابل نورظلمت راقرارداده است ومراداو ازظلمت ممکنات است[2]

نوراشرف- مرادعقل‌اول‌است

نوراخس - مراد نفوس مدبراجسام اند که درعین نوریت اخس ازعقول‌اند

شیخ اشراق گوید نوروظلمت راازحکماء فرس گرفته است زیراآنها قائل‌بدواصل بودند یکی‌نور ودیگری ظلمت[3]

نوراعظم مراد ذات حق تعالی است ونورقائم‌بذات است یعنی واجب الوجوداست

نوراعلی که ازآن تعبیربنورمحیط هم شده است ونورقیومی نیزنامیده‌اند.

نورانوار- ذات‌حق تعالی

نورقاهر- اگربطور مفرددیده شود مرادعقل اول‌است واگرانوار قاهره گفته شود مراد عقول است .

نورمجرد - مراد عقل است.

نورمحض‌قیومی- مراد ذات حق تعالی‌است

نورمحیط - مراد ذات حق تعالی است.

نورسازج مرادنورمحض غیرمشوب بـاظلمت است[4]

۱- النورينقسم الى‌نورفى‌نفسه‌لنفسه والى‌نورفى‌نفسه‌وهولغيره والنور العارض‌عرفت انه‌بغيره - شرح حكمةالاشراق ص ۲۹۵- ۲۹۸

۲- اسفارج ۲- ۲۸

۳- وعلى هذايبتنى‌قاعدة النوروالظلمة دقاعدة الاشراق فى‌النور والظلمة) التى‌كانت‌طريقة حكماءالفرس مثل‌جاماسب وبوزرجمهرومن قبلهم...لانه رمزعلى‌الوجوب والامكان - شرح حكمةالاشراق ص ۱۸

۴- شرح‌حكمةالاشراق‌ص۳۱۵-۳۰۴-۳۴۲-۳۶۴-۳۰۷-۳۱۲-۴۱۰-اسفارج۱-۴۶-۱۹

نوراسفهبد- رجوع شود بانوار اسفهبدیه

نوع- نوع مفهوم کلی است که شامل افراد متفقة الحقیقة شود.

نوع بسیط - یعنی نوعی که فوق آن جنسی وتحت آن نوعی دیگر نباشد

نهایت درمقابل لانهایت است شرح در کلمهٔ لانهایت گذشت.



و

واجب - بیان شد که هرگاه مقسم راامورذهنی قراردهیم سه‌قسم حاصل میشود که‌واجب وممکن وممتنع باشد واگر مقسم‌را خارج‌قراردهیم‌دوقسم زیادتر نخواهد بود و بالاخره امور خارجی ازنظر نحوهٔوجودوتحقق بردوقسم‌اند واجب و ممکن و اگر خوب بنگریم اشیاء موجوددرخارج همه واجب‌الوجود ند مادام که موجودند نهایت واجب یا بالذات است که منحصر بیك موجوداست که‌ذات حق تعالی باشد ویا واجب بالغیر که ممکنات باشند ومعنی واجب آنستکه‌من‌حیث‌الذات مصداق‌حکم موجود باشدوبلکه‌عین الوجود وصرف‌الوجود باشد وموجودیت آن بدون قید و ووصف وشرط باشدواصل‌الوجود باشد درمقابل واجب بالغیر.

واجب مرتبهٔ تأکدوجود است وهر ممکن بالذاتی‌واجب بالغیراست ولکن‌واجب بالذات‌واجب بالغیرنیست زیرا امریکه‌برحسب ذات بذاته‌مصداق حکم وجودوموجودیت باشد نتواند که وجودش‌درعین‌حال‌بلحاظ غیر باشد.

واجب بالقیاس - معنی واجب بالقیاس آنستکه غیر استدعای وجوب اورا دارد بدین معنی که چون هرمعلولی استدعای وجوب علت خودرا دارد وبطور کلی‌معلولات‌از وجود وتحقق اباوامتناع دارند مگر آنکه علت آنها ضروری الحصول باشد و بنا براین معلولات مستدعی‌وجوب علت خود هستند اعم از وجوب بالذات یابالغیر.[1]

۱ کل‌مفهوم آن امتنع‌عدمه‌فهو واجب - و الوجوب مؤکد الوجود -شرح حکمة الیعن ص۷۰

بنابراین عللی که خود ازممکنـات اندهم واجب بالغیر اند وهم واجب بالقیاس الی‌المعلول وذات واجب تعالی هم واجب بالذات است هم واجب بقیاس به ممکنات باعتبار وصف شئی بحال متعلق خود یعنی وجوب بقیاس وصف معلول است باین معنی که معلول مستدعی وجوب علت است .[1]

واجب بالغیر ـ هرممکن موجودی واجب بالغیر است یعنی وجود ووجوب اومستند بعلت است و بیان شد کـه « الشئی مالم یجب لم یوجـد » نهایت وجـوب آن اعـم از وجوب سابق بروجود ووجوب لاحق است.

الواجب لاترکیب فیه ـ مراد از عدم ترکیب در واجب این نیست که مفهومات کثیره صادق برذات واحد نباشد بلکه مراداین است که برای ذات حق تعالی حیثیتی غیر از حیثیت واجبه نیست ومانند موجودات ممکنه مرکب ازوجودوماهیت نیست و صفاتش از قـبیل علم وغیـره عیـن ذاتش میبـاشد و مرکـب از ماده و صـورت وجنس و فصل نیست وبلکه ذات واحب در عین وحدت وبساطت حقه عین علم وقدرت وحیات وکل الاشیاء وصفات واسماء وافعال است وحیثیتی دون حیثیتی درآن نیست و هریك از صفات عین یکدیگر وهمه عین الذات اند که عالم وقادر وحی و... است[2]

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات ـ زیرا اگر از جهتی ازجهات فاقد مرتبهٔ از کمال باشد درحصول آن کمال احتیاج به مکمل خواهدداشت ولازم میاید که از آن جهت ممکن بـاشد ولازم میاید که مرکب باشد از کمال و نقص در صورتیکه واحب بالذات یعنی موجودیکه واجدحمیع مراتب کمالات باشدوعلاوه معنی علت العل

۱ وتلخیص المقام ان الوجوب بالقیاس الی الغیرضرورة تحقق الشئی بالنظر الی الغیرعلی سبیل الاستدعاء الاعم من الاقتضا ویرجع الی ان الغیریابی ذاته الاان یکون الشئی ضرورة الوجودسواء باقتضاء ذاتی کمافی الوجوب بالقیاس المتحقق فی المعلول بالنسبة الی العلة او بحاجة ذاتیة کمافی الوجوب بالقیاس المتحقق فی العلة بالنظر الی المعلول ـ اسفارج۱ـ ص۲۱ شرح حکمة العین ص۷۰

اسفارع۱ـ٤٤ـج۳ـ۱۷ـ۲۱

بودن آنستکه واجدجمیع مراتب معلولات باشد وحالت انتظاری در آن نباشدو آنچه لازمهٔ علیت وتأثیر است بالفعل واجد باشد وبالاخرجمیع آنچه برای موجودات دیگرممکن است برای اوبالفعل حاصل باشد.[1]

واجب الوجود غیر مکافیء ـ یعنی دو واجب که بالذات واجب باشند و متکافی دروجود باشندومتلازم ومتساوی باشندوهیچ یك علت دیگری نباشندمحال است به بیانی که درمحل خودشده است .[2]

واحد ـ واحدمقابل کثیر است وتعریف آنرا هم بمقابلت آن با کثیر کرده‌اند زیرا تعریف حقیقی برای آن ممکن نیست وبعضی گفته‌اندواحدامری است که منقسم نشود وتعـاریف دیگریکه درمحل خودبیان شده است .

واحد بالاتصال ـ واحد شخصی که منقسم باجزاء مقداریهٔ متشابه شود واحد بالاتصال گویند شیخ گویدواحدبالاتصال امری است که ازجهتی واحدبالفعل باشدواز جهتی حاوی کثرت باشد.

اخوند گوید واحدبالاتصال امری است که با جزائی منقسم شود که همهٔ آنها در حقیقت متحدباشند.[3]

واحد بالترکیب ـ واحد بالترکیب عبارت از امری است که متکثر باشدبالفعل که واحدبالاجتماع نیز گویند وبدیهی است که وحدت آنها همان حالت وهیئت وحدانی اجتماعی است وبطورکلی هرامریکه از جهتی ازجهات وحدت داشته باشد از آن جهت واحد است مثلاافراد متفق نوعی ازلحاظ نوع واحد اندوانواع مختلف که تحت یك جنس اند ازلحاظ همجنس بودن وحدت دارند وحدت درواحدبالنوع را مماثلت ودرجنس رامجانست ودر کیف رامشابهت و در کم را مساوات و در وضع را مطابقت و در اضافه را مناسبت

۱ اسفار ج ۱ـ۳۲ـ۳۱ـ شفا ج ۲ـ۲۹۹ ـ۶۰۰

۲ شفا ج ـ۲۹۹

۳ دستورالعلماء ج ۳ ـص ـ۴۳۵ـ اسفارج ۱ ـ۱۳

خوانند.[1]

واحد بالجنس ـ مابه‌الاشتراك میان انواع مختلف را جنس گویندوآن‌انواع با یکدیگر ازلحاظ جنس‌وحدت دارند وبنابراین واحد بالجنس‌اند.

واحدبالطبع ـ رجوع‌شودبه کلمهٔوحدت.

واحد بالعدد ـ واحد بالعدد عبارت از واحد شخصی‌است مقابل واحد جنسی و نوعی وعبارت‌ازامری است که‌تصورآن‌مانع‌ازشرکت‌و ازحمل‌بر کثیرباشد ومبدء کثرات است یعنی امری است که‌ازاجتماع متعددازآنها کثیر بوجودآید.[2]

واحدبالعرض ـ بدو امری که از جهت مقارنهٔ با امری دیگر (شئی ثالث) با یکدیگر جنبهٔ وحدتی پیدا کرده باشند واحد بالعرض می‌گویند مانند گچ وبرف که‌از لحاظرنك یعنی سفیدی یکی‌اند.

واحدبالنوعـ رجوع شود به کلمهٔ وحدت درنقل کلام قطب الدین

الواحدلایصدرعنه‌الاواحد این اصطلاحات وعبارات باین معنی‌است که علت

الواحد یفعل‌فی‌الواحدواحد واحدمنشأصدور امری واحد است‌وبراین قاعده

الواحدبالنوع لایصدرعنه‌الاواحدـ وقاعدهٔ لزوم سنخیت میان علت ومعلول مسائل وفروعی چند بنانهاده اند که ازجمله کیفیت صدور متکثرات جهان وجود است از ذات واحد احدیت واز این راه قائل به‌عقول طولیه وعرضیه ونفوس کلیه وجزئیه شده‌اند

ودرمورد کیفیت ارتباط حوادث بذات ثابت ازلی هریك ازفلاسفه راهی را در نظر گرفته اند که درمحل خود (ارتباط حادث بقدیم)بیان شد.

واسطهٔ دراثبات

واسطهٔ درتصدیق بطور کلی معنای‌آنکه چیزی واسطهٔ‌درثبوت و عروض صفتی

واسطهٔ در ثبوت برای چیزی دیگراست‌آنستکه‌آن شیء علت ثبوت آن‌صفت

واسطهٔ درعرض ـ وحالت وبالاخره چیزی است برای چیزی دیگروآن بردو

---

۱ شفا ج ۱ـ۱۳۰

۲ دستورالعلماء ج ۳ـ٤۳٤ـشفا ج‌ـ۱ـ۱۳۰

قسم است یکی‌آنکه‌آن وصف برای واسطه ثابت نباشدیعنی واسطه خود متصف بآن‌صفت نباشد ودیگرآنکه خود واسطه‌هم متصف بان صفت باشد باین معنی که اتصاف وصف‌در حقیقت برای واسطه باشد وبه تبع برای ذی الواسطه.

قسم اول را واسطهٔ درثبوت میگویند که اتصاف ذی‌الواسطه‌به صفت بالذات است مـانند اتصاف انسان‌به ضحك بواسطهٔ‌تعجب که ذی‌الواسطه که‌انسان است متصف‌به‌صفت ضحك است نه تعجب که واسطه‌است.

قسم دوم را واسطهٔ درعروض گویند که اتصاف ذی‌الواسطه به‌صفت بالعرض است‌و بالذات خودواسطه متصف به صفت میباشد مانند اتصاف جالس سفینه بحرکت که‌بالذات خود کشتی متصف ومعروض حرکت است نه جالس‌آن .

واسطهٔ دراثبات ویاتصدیق‌واسطه علت برای حکم بذی‌الواسطه است‌وبعارت‌دیگر واسطهٔ درحکم را واسطهٔ دراثبات وتصدیق میگویند چنانکه گویندعالم متغیراست وهر متغیری حادث است که باین معنی‌است که عالم حادث است ازآن جهت که متغیراست[1]

وجوب ـ وجود درمقابل امتناع وامکان است‌ودرمحل خود بیان شد که کلیهٔ‌امور (اگرمقسم را امور ذهنی قراردهیم) برسه قسم‌اند یامتصف به صفت وجوب‌اند ویامتصف‌به صفت امکان ویا متصف به صفت امتناع وجوب هم یا بالغیرو بـه نظربعلت است و آن ممکنات اند که ازجهت ذات خود متصف به‌صفت امکان‌اند وبه نظر بعلت خود پس از خروج ازحیزامکان ودخول دردارتحقق ووجود متصف به‌صفت وجوب‌غیری‌اند ویامتصف به صفت وجوب ذاتی است وآن منحصربذات حق تعالی‌است ودرهرحال‌ممکن‌نظربداتش لیس محض ونظربعلت اش ایس است وبیان شد که‌اگرمقسم راخارج قراردهیم موجودات

۱ـ شرح منظومه ـ ۱٤۱ـ۹۲ـ دستورالعلماء ج ۳ـ ٤۳٤ـ لکن الواسطة فی العروض لها اقسام منها کحرکة السفینة لحرکة جالسهاومنهاکابیضیة‌البیاض‌لابیضیة‌الجسم حیث‌ان الاولین موجودتان‌بوجودین منفصلین‌فی‌الوضع‌والاخیرتین کذلك ولکن‌متحدتان‌فی‌الوضع ومنهاکالجنس والفصل حیث ان الفصل علة لتحصل‌الجنس وهمامتحدان فی‌الوجودللحمل سیمافی‌البسائط الخارجیة شرح منظومه ص ۲۱

درخارج دوقسم‌اند یاواجب‌اند ویا ممکن.

الوجوب بالاختیار لاینافی الاختیارـ آخوند گوید آنچه مسلم است افعال وحرکات انسان بدنبال وتابع مقدماتی چنداست که انهارا مقدمات عامهٔ فعل گویند.

مقدمات عامهٔ فعل عبارت‌اند ازعلم (تصور وتصدیق) وشوق واراده وحرکت عضلات وافعال اختیاری همان افعالی‌است که تابع علم واراده‌مؤکد باشد که بعدازحصول مقدمات وارادهٔ جازم عضلات خود بخود تحریك وفعل منظورانجام میشود و بنابراین فعل ارادی فعلی است که منشأ آن ارادهٔ مسبوق به میل مسبوق بعلم باشد این سئوال‌پیش میاید که علل ومعدات وموجبات قبل ازعلم که حصول علم را ایجاب کرده است از کجا آمده‌است اگر گفته شود که آنهاهم تابع علل‌ومعدات خاص ارادی هستند سئوال ازعلل ومعدات قبل ازآنهاشود وهمین طور تسلسل لازم میاید و بالاخره سخن بدانجا کشد که گفته شود وجود بعضی‌ازموجبات وفطریات وذاتیات وبالاخره اضطراریات درحصول مقدمات و علل ومعدات علم سابق براراده دخالت داشته است ولکن حصول این موجبات بالاضطرارمنافی باعزم واختیار نیست وعلاوه حرکت عضلات خودبالاجبار والاضطرار است بعد ازتمامیت مقدمات وشکی نیست که مقدمات آن که علم ومیل واراده است بالاضطراراست.

صدرا گوید موجب مقابل مختارچیزی است که فعل براو واجب باشدنه‌از او [1]

ودر جای دیگر گوید بدواًچیزیرا تصور کرده‌و تصدیق‌بفائده ونفعی که عائدبرما میشود مینمائیم اعم ازآنکه آن تصدیق بفائده ازنوع تصدیق‌ظنی‌باشدیاجهلی‌وعلمی‌همین قدر که تصدیق شود که در انجام فلان‌کار منفعت و خیری است اعم‌ازآنکه‌خیرات‌ومنافع حقیقی باشد ویاظنی منفعت وفائده عین باشد یامدح وستایش وغیره باشد ازآنچه عائدبه جوهر ذات ماشود ویا یکی ازقوای‌ما ازآن فائده برخوردار شودودرنتیجه‌بواسطهٔ آن‌علم

١ـ انانتصور اولا رصدقنا بفائدته العائدالیناتصدیقاً ظنیاً اوجهلیاً او عـلمیاً بان فیه‌منفعة ما اوخیرمن الخیرات الحقیقیة اوالظنیة عیناًکان او... عـایداًالی جوهرذاتنا اوالی قوة‌من قوانافینبعث‌من‌ذالك‌العلم‌التصوری وذالك‌الحکم‌التصدیقی‌شوقاًالیه فاذاقوی الشوق‌النفسانی واشتدت واهتزت‌القوة الارادیة وحصلت الاراده المسماة بالاجماع... اسفاج ٣ـ٧٦ـ٧٨

تصوری ویا حکم تصدیقی شوق‌خاصی بسوی آن فعل حاصل میگردد و هرگاه آن شوق نفسانی قوت پیدا کند وشدید شود قوهٔارادیهٔ بر انگیخته‌میشودواراده‌جازمی که‌بنام‌اجماع خوانده میشود حاصل‌میگردد.

این اراده درانسان ازقوتی سرچشمه گیرد که فوق‌قوهٔشوقیهٔحیوانی‌است که‌منشعب ازشهوت وغضب میشود وبرای دفع شهوات‌ودمع‌است

وبالجمله ازجمیع آن مقدمات وحالات قوهٔ محرکهٔ درعضلات برانگیخته شده و عضلات را بحرکت درمیاورد وبالاخره مقدمات فعل را از روی‌قصد واراده و اختیار خود فراهم وبه سرحد و جوب رسانده وقهراً پس از تکمیل‌مقدمات وحصول علل و معدات‌فعل اضطرارا‌انجام‌میشود و این است معنی گفتار کسانیکه گویند‌الوجوب بالاختیار لاینافی الاختیار.[1]

وجوب‌سابقـ قبلا بیان شد که‌ممکنات‌تا بسرحد وجوب نرسندموجودنمیشوند بالاخره قبلا ازوجود معدات وشرائط وعلل چندی‌باید مترتب ومنظم وحصول یابدتاآنکه ممکن ازحیزامکان وعدم خارج وداخل دردارتحقق ووجود شود.[2]

و تا موقعیکه بسر حد وجوب نرسد موجود نخواهد شدومعنی وجوب‌سابق‌هم همین‌است درمقابل وجوب لاحق که‌هرشی‌مادام که موجود است وجوب‌درظرف وبشرط وجود دارد یعنی متصف به‌صفت‌وجوب‌وجود است.

صدرادرمقام بیان«الشیء مالم یجب‌لم‌یوجد» گوید.

مادام که شی برحالت امکان خود است محال‌است فرض وقوع ولاوقوع برای آن وهماناتعین یکی ازدوطرف‌وقوع ولاوقوع بعدازوجوب ازناحیهٔ علت اومیباشد

مرادصدرا ازاین وجوب همان وجوب سابق است.

وجودـ دراینکه‌آیاوجود رامیتوان تعریف کرد سه مذهب وعقیدهٔ مشهوراست.

عدهٔ گویند وجود بدیهی‌التصوراست وتعریف‌آن امکان‌ندارد‌مگر به‌تعریفات‌لفظی.

١ـ اسفارج ٣ ـ ٧٨ـ

٢ـ اسفارج ١ـ٥٤ ـ٣ـ٦٩

بعضی گویند وجودازامورنظری است وبنابراین تعریف آن ممکن است.

عدهٔ دیگر گویند وجودامری است اکتسابی ونظری ولکن تصورآن ممکن نیست وبنابراین تعریف آن هم ممکن نخواهد بودزیراتعریف شیء بعدازعلم بدان شیء است.

کسانیکه گویند وجود ازامورا کتسابی ونظری است دوتعریف برای آن کرده‌اند.

ابوالحسن اشعری گوید وجودنفس ماهیت است.

عدهٔ دیگر گویند وجود امری است زائد برماهیت وتعقل آن به تبع ماهیات است[1]

ماحصل اقوال درموردوجود ازین قراراست.

الف ـ وجود مشترك باشتراك معنوی است میان وجود واجب وممکن ومجردات ومادیات وغیره.

ب ـ وجود مشترك باشتراك لفظی است وبنابراین ازلحاظ معنی وجود درواجب غیر ازوجود درممکن است ووجود درمجردات غیرازوجود درمادیات است وفقط وجه اشتراك میان آنها درلفظ است.

ج ـ وجود میان ممکنات مشترك معنوی است ولکن درممکنات وواجب مشترك لفظی است وبنابراین اطلاق وجود برممکنات اعم ازمجردات و مادیات بیك معنی است لکن اطلاق آن برواجب الوجود بمعنی دیگراست.

د ـ وجود هرموجودی مخصوص بخود اواست واشتراکی دربین نیست ولکن بـاز گشت این نظرنیزباشتراك لفظی است.

درموردحقیقت وماهیت وجودنیزاختلاف است.

شیخ اشعری وصوفیه گویند وجود نفس ماهیت است درتمام موجودات .

متکلمان گویند وجود زائد برماهیت است درتمام موجودات غیرازذات حق تعالی.[2]

محققان حکماء گویند وجوددرواجب عین ماهیت است ودرممکنات زائدبرماهیات است چنانکه متکلمان گویند توضیح آنکه

۱ـ دستورالعلماء ج ۳ـ ص ۴۴۰

۲ـ دستورالعلماء ج ۳ـ ۴۴۴

وجود یعنی هستی درمقابل ماهیت یعنی نیستی وبیان شد که وجود بمعنای هست مفهوم عام بدیهی اعتباری است که رابط دراشیاء واحکام واقع میشود موردسخن نیست زیرا آن مفهوم عام اعتباری انتزاعی متفق علیه است که جزدرذهن تقرروحصولی نداردبنابراین سخن دروجود بمعنای تقرروتحصل حقایق است.

قطب‌الدین گوید پس وجود که کون است دراعیان عبارتیست از موجودیت یعنی هستی وازاین مفهوم ظاهرنمیشود که اوکون است در اعیان چیزیرابل که گاه باشد که چیزیراباشد وگاه باشد که نباشد وتحدیدآن ممکن نیست چه اوبدیهی التصوراست وهیچ چیزاعرف ازو نیست تاتعریف وجود بآن چیز کنند وهر که بیان آن میکند خطامیکند[1]

اولین فیلسوفی که گوید اساس کون وجود مطلق است ودرمورد وجوداظهارنظر کرده‌است پارمنیدس میباشد او گوید وجود مجردازاجسام است واشیاء درحکم عدم‌اندو وجود مخلداست ودرمعرض فناو زوال وتحول وتغییر نیست وتمام تحولات وتغیرات بآن منتهی میشوند اووجود را امری ممتد که ازل وابدرافرا گرفته است دانسته‌و گوید وجود واحد وغیرمتجزی است ودرمعرض حرکت واضطراب نیست .[2]

شیخ اشراق در مورد وجود وماهیت بیان خاصی دارد و گوید معنی وجوددراصل همان معنی عامیانه بوده است که بمعنای بودن است وبرای ارتباط اشیاء بکارمیرفته‌است مثلامیگفتند خداهست فرشته هست جن هست انسان هست یاآب هست نان هست خاك هست آتش هست وغیره که معنای خاصی ازوجود نمیخواسته‌اند بلکه همان معنی حرفی ربطی را اراده میکردند که بـه شونده منظور خود را به فهمانند وبعد بـرای اختصار کلمهٔ مضاف راکه مثلاآب نان آتش وغیره باشد حذف کرده‌اندودرجاهائی که قرینه بوده‌است بدون ذکرمضاف مقصود خود رابیان میکردها ند ومثلا بجای آنکه بگویندآب هست و یا وجود داردمیگفتند هست یاموجود است بعد این معنی یعنی خود کلمهٔ هست« وجودوموجود» رنك فلسفی بخود گرفته است و کلمهٔ وجود را دارای مصداق و حقیقت دانسته‌اند و گمان

۱ـ درةالتاج حمله سوم ازفن دوم ص ۲ ـ شرح حکمة‌الاشراق ص۲۳۰

۲ـ قصةالفلسفةالیونانیه ص ۲۴ـ۶۷

کرده‌اند که وجود هم حقیقتی ازحقایق خارجی است وبطوریکه میدانیم حتی بعضی گفته‌اند حقیقت عبارت ازوجود است بعد باین اشکال برخورده‌اند که مضاف وجود چیست ناچار گفته‌اند هرشیء مرکب ازوجودی وماهیتی است وچون مشاهده کرده‌اند که درخارج یك چیززیادتر نیست لذا گفته‌اند نحوه ترکیب شیء ازوجود وماهیت ترکیب عقلی است.

بعداین مبحث پیش آمده است که آنچه عارض عقلی است وجود است یاماهیت چون بالاخره یکی ازاندومتقرر درخارج اند.

بعضی دراین مورد پیرو اصالت ماهیت شده‌اند و گفته‌اند وجودهمه‌جا یکسان است ودرنتیجه مصداق آنهم مانند مفهومش یکی است.

بعضی دیگر گفته‌اند ماهیت اصل است ووجودامری است که درعقل عارض برماهیت شده‌است.

بعضی دیگر گفته‌اند که وجود درسایرموجودات غیرحق یکی است.

درهرحال درمسئله اثبات واجب الوجود باین اشکال برخورد کردند که چگونه ممکن است مثلا وجودهم خدا باشد وهم آب وآتش وخاك و.. ازاین جهت گفتند که وجود امری است واحدمانندمفهوم خودلکن دارای مراتب شدت وضعف ومشکك به تشکیك درنقص و کمال ومرتبهٔ شدیدفوق الشدة والکمال ذات حق است ودرمراتب دیگر نحوهٔ ترکیب اشیاء را ازوجود وماهیت ترکیب ازامری متحصل ولامتحصل دانستند ودرذات حق گفتند که وجودش عین ذاتش میباشد وبسیط الحقیقة است وبدین طریق مسئله وحدت وجودبمیان آمد وچون باتوجه بوحدت وجود اشکالاتی حاصل میشد گفتند مرادازوحدت وجودوموجود آنستکه دردارتحقق یك چیزاست وآن موجودحقیقی وواجب الوجود است وبقیهٔ ممکنات اشعهٔ فیض اوهستند.

وجود انبساطی مراد وجود منبسط ونفس رحمانی است.[1]

وجود بحت- یعنی وجودمحض وغیرمخلوط ومشوب باماهیت[2]

۱ـ اسفارج ۳ـ ص۱۶
۲ـ ج ۳ـ اسفار ـ۱۹

وجود بماهو وجود- بیان شد که وجود بماهووجود موضوع علم الهی است.

وجود تام- مرتبهٔ کمال وجود را وجود تام میگویند وبلکه برمرتبهٔ وجود حق فوق التمام اطلاق شده است.

وجود ذهنی- درمقابل وجود خارجی است رجوع شود به کلمات ذهنی وعینی وخارجی

وجود رابطی - وجود رابطی نزد فلاسفه بدومعنی است یکی وجود محمولی که وجودش فی نفسه عین وجود آن میباشد برای غیر یعنی «وجوده فی نفسه عین وجوده لغیره» مانند وجود بیاض ودیگر بمعنای رابط محض که رابط ونسبت میان حملیات باشد قسم اول معنای اسمی است که خودمستقل است نه بمعنای استقلال لنفسه بلکه بمعنای استقلال فی نفسه وقسم اول صرف الربط و ازمعانی حرفی است که وجود تعلقی است که بعضی از فلاسفه برای آنکه میان اندو فرق باشد این قسم وجود را رابط نامیده‌اند.

وبالجمله وجودرا ازاین جهت تقسیم کرده به وجود« بذاته ولذاته » ووجود«لذاته فی غیره» ووجود«لذاته فی ذاته بغیره» ووجود «لذاته فی غیره بغیره» که صرف الربط است و تعبیرات مختلف دیگر که بیان شد رجوع شود به کلمات وجود ونور .

وجود عام بدیهی - صدرا گوید از کلمهٔ وجود گاهی معنای مصدری یعنی موجودیت اراده میشود که امر ذهنی است وگاه وجود خارجی حقیقی اراده میشود مانند نور که گاه ازآن اراده میشود نورانیت وگاه امری که ظاهر بذاته و مظهر لغیره باشد اراده میشود.[2]

درهرحال دراین مورد که وجود بمعنای مفهوم عام بدیهی امری است اعتباری عقلی متفق علیه میان قائلین باصالت وجودواصالت ماهیت است.

فرق میان مذهب اصالت وجودی واصالت ماهیتی دراین است که پیروان اصالت وجود گویند این مفهوم عام اعتباری دارای منشأ انتزاعی است عینی ومتاصل درخارج وواحداست ودارای مراتب به شدت وضعف ووجودات خاصه عبارت از انتساب ماهیات اعتباریه بآن

اسفار ج۱ـ۱۷ـ تعلیقهٔ بر منظومه ۱۶۸ـ۱۲۱
اسفارج ۱ـ۱۳ـ

امر متاصل خارجی است که از اضافه امر متأصل‌ومتحصل ذومراتب باموز غیرمتأصله و موجودات خاصه‌پدید آمده‌اند.

در مقابل پیروان اصالت‌ماهیت گویندغیر از همان مفهوم عام اعتباری ذهنی‌چیزی در خارج نیست که‌بنام وجود خوانده شود و آنچه درخارج هست همان ماهیات متخالفه است و مفهوم وجودوموجود ازهمان‌ماهیات‌متخالفه انتزاع میشودچنانکه شئیت ،وحدت وغیره‌ودرنتیجه‌امرلامتحصل‌همان‌وجوداست‌و آن‌همان مفهوم هستی است که ذهنی‌است .[1]

وجود مطلق ـ وجود مطلق نزد عرفا وجودی‌است که محدودبحد خاصی‌نباشد ووجود مقید بخلاف آن است مانند انسان، فلك، نفس ، عقل‌وغیره .

وجودمطلق وغیرمحدود همه اشیاء است بروجه ابسط وجودمطلق را فیض‌مقدس‌و مشیت‌مطلقه‌هم نامیده اند .[2]

وجودمعلول ـ وجودمعلول‌بعینه‌وجودش‌برای فاعلش میباشد زیرامعلول‌بالذات وبدون توجه‌بعلت آن مصداق حکم« موجود» نیست بلکه مصداق‌حکم «معدوم» است و تحقق و وتحصل آن بلحاظ علت است وبنابراین‌وجود نفسی معلول عین وجودآن‌بانتساب واستنادبعلت آن میباشد.[3]

وسط وطرف برهان وسط وطرف برهانی است که‌بمنظور ابطال‌جزء لایتجزی اقامه شده است رجوع شودبه کلمۀ‌برهان .

وحدت حقیقی ـهرگاه‌اشیاءمتکثره‌ازجهتی‌ازجهات‌متصف‌بوحدت‌باشدوحدت آنهاوحدت‌غیرحقیقی‌است‌ولکن‌هرگاه‌شئی‌ازتمام‌جهات‌متصف بوحدت باشد واحدبوحدت حقیقی است .[4]

وبیان‌شد که‌دوامریکه‌ازجهت‌مقارنۀ‌باامرثالث‌جنه‌وحدتی‌داشته باشد واحدبالعرض

١ اسفارج ١ـ١٠ـ٨٣ ـ١٤ـ٢٥ ـ ١٢٠ـ١٤٧ـ١٦٩ـ٦
٢ اسفار ح ٣ـ٢٣ـ٢٩
٣ اسفارج ٣ـ٧١
٤ تعلیقۀ برشرح‌منظومه ص١٠٤ـ شفا ج٢ـ٤٣١

میگویند چنانکه گویندگچ وبرف یکی‌اند در رنك یعنی از لحاظ سفیدی که‌مقرون با هردو است یکی‌هستندپس‌وحدت‌آنهانسبت‌بامرثالثی‌است.

قطب‌الدین گوید وحدت مفهومی است زائد ذهنی که‌اوراوجودی در اعیان نیست والاشئی که‌واحدازاشیااست‌پس‌اورانیزوحدتی‌باشدچه‌میگویندوحدةواحدةچنانکه‌میگویند وحدات کثیره وچون ماهیت‌ووحدت اورادوچیز گیرند پس ایشان اثنان باشندبعد گوید مفهوم کثرت باشد اگردر جواب‌ماهو گوینداگر مختلف باشند درچیزی از ذاتیات‌واحد بالجنس باشدوالا واحد بالنوع واگر درجواب «ای شی‌هوفی ذاته» گویند واحد بالفعل باشد واگر واحد را بر کثیرین حمل‌نکنند اگر قابل قسمت‌نباشدواورا مفهومی نبود و راء آن که‌منقسم نیست وحدت باشد واگر اورا مفهومی باشد غیر آن اگر او را وضعی باشد نقطه بودوالاواحد مطلق بود .

واگر قابل قسمت باشد اگر بالفعل‌منقسم نباشد واحد بالاتصال بودواگربالفعل منقسم‌باشد اگراجزاء اومتمایز نباشدبه تشخص مرکب حقیقی‌باشدوالاواحدباشدباجتماع ووحدت او یا طبیعی باشد چون بدن‌واحدیا صناعی‌چون سریر واحد یا وضعی چون هم‌واحدواتحادرادر جنس‌مجانسةو..[1]

وحدت‌شخصی ـ یعنی وجودواحد متشخص بوحدت شخصیه .

وحدت‌عالم ـ حکما گویند «وحدةالعالم یدل‌علی‌وحدةالاله»ارسطو ازراه‌وحدت عالم‌وحدت مبدء رااثبات کرده است .

وحدت‌عینی ـ یعنی وحدت بواحد حقیقی خارجی .

وحدت نسبت تألیفی ـ مانند وحدت میان ملك و عسکر و یا رئیس خانه‌و افراد آن .

وحدت‌وجود ـ عرفا وبعضی از فلاسفه عارف مشرب گویند وجود در مرتبۀ ذات خود واحد است وتکثر در ماهیات است که‌مراتب تجلیات و ظهورات حق است و وجود درجهان یکی است وهمان هستی محض‌است وموجودات‌دیگر نمودند نه بود وهمۀ

١ درةالتاج جمله‌سوم‌از فن دوم ص ١٨ ١٩

آنها رشحات فیض‌وجود واحدبوحدت‌حقیقیه‌اند.

قاضی در دستو العلماء گوید معنای وحدت وجودنزد محققان این است که‌وجود در خارج یکی است یعنی واحدشخصی‌است‌وقائم بذات است و عارض و حال در ممکنات نیست ووجود ممکن عبارت از صرف تعلق و ربط خاص است بآن وجودبذاته واین‌نسبت وتعلق عبارت از نسبت قیومیت ومبدئیت واشراق نور وجود است نه نسبت‌حال وعروض و اتحاد واتصال‌وغیره‌ازنسبتهائی که درمیان ممکنات است.[1]

و بالجمله اگردر کلمات فلاسفه خوب دقت‌شودواشکار گردد که هر گاه گفته شود وجود واحد است وتکثر درجهات وجود دراثر انتساب ماهیات ممکنه بوجود حاصل‌شده است وبعبات دیگر سوای وجود ماهیات دیگری قائل باشیم‌و لو باعتبار قائل به کثرت موجود ووحدت وجودشده‌ایم وهر گاه گفته‌شود که وجود خود متطور باطوار ومتشأن به شئون مختلف است و موجودات مکتثره خود شئونی ار وجود واحدند قائل بوحدت وجود ووحدت موجودشده‌ایم .

مسئله وحدت وجود از نظر تاریخی درفلسه‌الیائی‌بوسیلهٔ اکسینوفانس‌وپارمنیدپدید آمده‌است آنهامیگفتند خداو وجود شامل هرچیزی است وخدا وعالم‌یکی‌است‌فلوطین‌نیز وحدت وجودی‌استو آنراحقیقت میداندواحدیت‌راالصل‌ومنشأ کل‌وجودمیدانندوموجودات را جمیعاً تراوش فیض حق‌میداند .

رواقیان‌نیز نوعی ازوحدت‌وجودی بوده ولکن جسمانی‌نه روحانی چنانکه‌میدانیم عدهٔ از فلاسفه مانندطالس ملطی نیز ازجهتی وحدت وجودی‌اند .

وضع ـ وضع یکی از مقولات نه گانه‌عرضی است وآن عبارت از نسبت اجزاء جسمی است‌بیکدیگر ونسبت همهٔ اجزاء بخارج .

و هو حقیقة واحدةو کثرة ظهوراتها وصورها لایقدح فی‌وحدة ذاتها وتعینها وامتیازهابذاتها لابتعین زائدعلیهااذلیس فی‌الوجود مایغایره‌لیشرك معه‌فی‌شئی و ذالك لاینافی ظهور هافی مراتبها المعینة بل‌هو اصل جمیع التعینات‌الصفاتیة والاسمائیة والمظاهر العلمیة والعینیة شرح قیصری برفصوص‌ـ٤

آخوند گوید وضع عبارت‌از نحوه تقرر اجزاءجسم است که‌وضع‌مقولی است.[1] معنای دیگر وضع عبارت ازچیزی است که‌بالقوه یابالفعل قابل‌اشارهٔحسیه‌باشد قطب‌الدین گویدوضع‌بودن شئی است بوجهی که اجزاء اورا بعضی بابعضی‌دیگر نسبتی باشد درجهات مختلف چون قیام وقعود.[2]

وعاء ـوعاء یعنی ظرف چنانکه گویند وعاء اعتباروعالم اعتبار رااراده کنند که در فلسفه بمعنای ذهن است وعاء الدهریعنی عالم دهریات وعاء الزمان یعنی‌عالم زمان[3]

وهمـ قوهٔ واهمه قوهٔایست که محل‌آن نهایت‌تجویف‌اوسط دماغ است وعمل‌آن ادراك‌معانی غیرمحسوسهٔ موجود در محسوسات جزئیه است مانند عداوت محبت عاطفه وغیرآن این قوه درحیوانات حاکم است چنانکه درانسان عقل حاکم است[4]

١ـ اسفارج ٢ـ ٥ـ٧٣ـ

٢ـ درةالتاج‌جملهٔ سوم ازفن دوم‌ـ٩٧

٣ـ اسفارج ٣ـ ١٢٢

٤ـ واماالوهم فهوقوة مرتبةفی‌آخر تجویف‌الاسط من‌الدماغ وانهاالرئیس‌المطلق‌فی‌الحیوان مستخدمة سائرالقوی الحیوانیة التی مصدرا کثرافاعیلهاالروح الدماغی فیکون کل‌الدماغ القالهالکن الاخص‌بهاهوالتجویف الاوسط لاستخدامهاالمتخیلة ومحلهامؤخرذالك‌التجویف شرح ملاصدرابرهدایه



هاله ـ شیخ در تعریف هاله گوید اما هاله عبارت ازدائره بیضاء تامه یاناقصهٔ ایست که در اطراف ماه دیده میشود درموقعی که زیر آن ابرلطیف ورقیقی قرار گیرد که آن را نپوشاند .

بعد گوید کسانیکه شدیدالتعصب انداز اصحاب شعاع گفته‌اند ابرها کری‌الشکل وهمینطورسطوح اجسام بسیطه‌نیز کری الشکل‌اندوازچیزهائی که‌دلیل بر کری‌الشکل بودن‌ابراست‌این است که‌آنها متشاکل‌البعداززمین ومرکز آن‌میباشندو گفته‌اند هر گاه شعاع ماه واقع شود برآن ابرها ازآنشعاع وازآن ابرها دائرهٔ حادث میگردد

بعضی دیگر از قدماءآنان گفته‌اند هر گاه شعاعی ازماه ساقط شود برابرها مانند سنگی است که برآب ساقط شود وهمانطوریکه بواسطه ساقط شدن سنگی برآب‌موج مستدیری حادث میشود از ساقط شدن شعاع ماه بر ابرهای رقیق دائرهٔ حادث میگردد

شیخ‌بعد گوید واین دو گفتار خرافی‌است زیرااگرهاله‌عبارت‌ازآن باشد که‌آنان گفته‌اند ناچار موضع معین میداشت و حال آنکه چنین نیست و ازین جهت است که موضع و محل معینی ندارد ودر محلهای مختلف از ابر دیده میشود و علاوه شعاع قمر مخصوص بموضع معین نیست و سقوط آن مخصوص بمحل خاصی نیست و بعد گوید

تحقیق آنستکه‌هاله عبارت‌ازخیال است وازاین جهت‌است که منظرهٔ‌آن‌مختلف

است [1]

قطب‌الدین گوید هر گاه حادث شود درهوامیان رائی وقمر غیمی‌رطب لطیف رقیق که قمر را ستر کند ازابصار منعکس شود ضوء بصر از اجزاءآن غیم بقمرپس‌هر یکی‌از آن‌اجزاء مؤدی ضوءقمر باشد پس دائرهٔ مضیهٔ به بیند وآن هاله باشد که مؤدی قمر و شبه اواست وگاه باشد که شمس رانیز هاله باشد [2]

هبوط ـ هبوط یعنی فرودآمدن ارسطو گوید نفوس بشریه متعلق به‌عالم‌ملکوت بوده است وبعالم جسمانی هبوط کرده است وگرفتار ماده شده است

صدرا گوید مسئلهٔ هبوط نفوس آدمی ازعالم قدس که موطن پدر مقدس‌آنها بوده است باین عالم جسمانی که موطن طبیعت جسمانی است ومانند گهواره است و موطن نفس حیوانی است که بمنزلهٔ مادرآنها است از اموری است که در کتب وحی بدان زیاد اشاره شده‌است‌وهمین طور دررموزات انبیا واشارات اولیاء وحکماء بزرك آمده‌است

ارسطو در کتاب اثولوجیا گوید نفوس از فرودآمدن باین عالم زیانی ندیده‌اند و بلکه منتفع شده‌اند .

افلاطون گوید نفوس ازعالم ربانی باین عالم هبوط کردند که گناهان‌آنهاجبران شود وبعد ازتزکیه شدن مجدداً بعالم الهی باز گشت میکنند .

انباذقلس گفته‌است که نفوس درمکان‌رفیع وعالی‌بودند ودراثرخطائی که کردندبه این عالم نزول کردند [3]

طیماوس گوید نفس جوهر شریفی‌است که دراین عالم آمده است‌برای‌آنکه‌جهان جسمانی راعقلی باشد نه برای خطائی که کرده است وبعبارت دیگرچون‌نفس‌امری است

---

۱ ـ شفا ج ۱ ـ ۲۶۳ـ۲۶٤

۲ ـ درةالتاج جمله چهارم از فن دوم ص ۳۱ ـ واما الهالة فانه دائرة بیضاء تامة اوناقصة تری حول القمر وغیره

شفا ج ۱ ـ ۲۶۳

۳ ـ اسفار ج ٤ ـ ۸۵ ـ ۸٦

شریف ورفیع خدای متعال آنرا برای تکمیل آفرینش جهان مادی بـاین عـالم فرستاده است .

ارسطو گوید نفس زمانیکه درعالم عقلی باشد اعلی واشرف موجودات‌است‌وموقعی که درعالم جسمانی باشد اخس وادنی‌است .

حکماء فرس درمورد نور وظلمت عقایدی داشته‌اندشبیه به همین عقایدمثلا گویند ظلمت نور رامحاصره وزندانی کرد برای مدتی‌پس ازآن ملائکه‌نوررا مدد و کمك کردند وپیروزشد برظلمت .[1]

هلیة بسیطه ـ سؤال بواسطهٔ هلیت بسیطه‌یعنی‌سؤال از وجودشیء«هل‌الانسان موجود» است چنانکه سئوال شود آیا انسان موجود است که‌مفاد«کان‌تامه»هم‌میگویند درمقابل هل‌مرکبه که مفاد کان ناقصه است یعنی« وجود شیء لیشیء» است«هل‌الانسان ناطق» چنانکه سئوال شود آیـا انسان ناطق است یاضاحك است وغیره

درمحل خود بیان شد که اولین سئوال وپرسش که ازاشیاء یعنی هرچیزی میشود سئوال ازمعنای لغوی وشرح اسم آن‌است مثلا سئوال میشود که لفظ انسان یعنی‌چه این پرسش‌راپرسش از«ما» شارحه مینامند ودر مرتبهٔ بعد سئوال از حقیقت آن میشود و سئوال میشود حقیقت انسان چیست .

این پرسش‌راپرسش از«ما»حقیقیه مینامند درمرتبهٔ بعد یعنی‌بعدازآنکه ماهیت‌انسان‌معلوم شد سئوال وپرسش از این امرمیشود که انسان شیء موجودی است یـانه این سئـوال را پرسش‌از هل بسیطه میگویند بعدازاحراز وجودآن پرسش ازذاتیات وحالات وعوارض و ضمائم وآثار آن میشود واین مرتبهٔ مسلم بعد از این مرحله بوده‌و پرسش از چرائی و چگونگی آن‌است که پرسش از«لم» ثبوتی واثباتی‌است رجوع شود به کلمه‌لم

هوهویت ـ یعنی حمل هوهویت رجوع شود به کلمهٔ حمل

هویت ـ بیان شد که‌حمل‌هوهو ویاهوهویت یعنی این‌همانی ومفادآن‌این‌است که‌هرچیزی خودش خودش میباشد هویات متخالفه یعنی موجودات‌متخالفه ودر هـرحال

۱ ـ اسفار ج ٤ ـ ۸۷ ـ ۸٦

منظور از کلمه هویت اشاره به ذات وتشخص و این همانی موجودات میباشد .

هویات متخالفه نزد کسانیکه پیرو اصالت وجوداندعبـارت‌ازماهیات‌متخالفه‌است باین معنی که کسانیکه گویند اصل ماهیت است تشخص‌موجودات رابماهیات میدانند و کسانیکه‌پیرو اصالت وجوداند تشخص موجودات‌رابوجود میدانند چنانکه‌صدرا از کلمهٔ هویات وجودیه موجودات خاصه متشخصه رااراده کرده‌است .

صدرا گوید وجود وتشخص شیء واحداند درحقیقت ومتغایرند ازلحاظ‌مفهوم.[1]

درجای دیگر گوید هویت بدن وتشخص او به‌نفس اواست نه به جرم وجسم او مثلا زید زید است‌به‌نفس خود نه بجسم وجسد خود

وبرای همین است که وجود وتشخص او مستمر ودائم است مادام که نفس باقـی است درآن ولوآنکه‌اجزائش‌متبدل ومتحول شود وهمین طور لوازم اوازاینیت و کمیت و کیفیت و وضع ومتی وغیره‌درمعرض تحول وتبدل باشد وهمین‌طورا گر صورت طبیعی او بصورت مثالی‌او تبدیل یابد چنانکه درخواب ودرقبر وبرزخ تاروز بعث یابصورت‌اخروی چنانکه درروز قیامت ،هویت انسانی درجمیع تحولات وتقلبات یکی‌است وهمان‌است که بوده وهست زیرا هویت مذکور بر نحو اتصال وحدانی تدریجی‌است‌واعتباری‌بخصوصیات هوهویت و حدود وجودیهٔ واقع درطریق حرکت جوهریهٔ نیست وبلکه اعتبارباآن‌چیزی است که همواره باقی ومستمراست وآن نفس است زیرانفس صورت تمامیت انسان‌است و اصل‌هوهویت وذات‌اواست ومجمع ماهیت وحقیقت اواست ومنبع قوا والات اواست، ومبدء ابعاض واعضاء اواست وحافظ اوست دروجود طبیعی ومبدل اواست علی‌سبیل‌التدریج تـا برسد بمرتبهٔ عقلیت بسیطه تاآنجا که گوید

هر گاه سئوال شود ازبدن زید مثلا آیا او درزمان جوانی همان است که درزمان طفولیت بوده وبازمان پیری خواهد بود پاسخ این پرسش‌هم بطور منفی‌وهم‌مثبت‌بدواعتبار درست‌است[2]

۱ ـ اسفـار ج ۳ ـ ۹۷

۲ ـ اسفار ج ٥ ـ ۱٤۹

درجای دیگر در مورد روح گوید جنید رحمةالله علیه گفته است روح چیزی‌است که خدای متعال بر گزیده و بعد گوید شاید مراد جنید این باشد که روح موجودبحت ووجودصرف است‌مانند سایرهویات بسیطهٔعقلیه که‌انیات محضهٔ متفاوت باشدواضعف‌اند ودرجای دیگر گوید واین‌معنی تصریح باین است که هویت انسان وانیهٔ اوچیزی دیگر است غیر ازجسد .[1]

ودرجای دیگر گوید هرهویت وجودی که مصداق بعضی‌از معانی کلیه‌است و در مرتبهٔ وجود وهویت‌خود که‌درغیر واجب حکماء بنام ماهیت وصوفیه عین ثابت‌نامندو آن گاهی متعدد است و گاه واحداست که‌بنام ماهیت بسیطه خوانده میشو دومعانی متعدد گاهی موجود بوجودات متعدد است که مرکب خارجی گفته میشود مانند حیوان که جنس آن از ماده که جسم نامی‌است وفصل آن ازصوتش که حساس است گرفته شده است .

درهرحال اوازهویات‌الوجودیة» موجودات خاصه متشخصهٔ خارجی را اراده کرده است .

و گوید هویت هرموجودی عبارت ازنحوهٔ خاص وجود اوست

وبالجمله هویت درزبان صدرا بمعنای موجود متشخص به‌تشخصات‌است

هویت واحده یعنی موجود متشخص معین خارجی و گوید

درانسان هویت واحداست که متشأن به شئون مختلف‌میشود ومراد او نفس است که موجب حفظ وحدت وتشخص نوعیه وشخصیهٔ افراد وانواع است

و گویدافراد انسانی رامشخصاتی‌هست که بواسطهٔ آنها هریك ازدیگری متمایزاند وتاآخرعمروحدت شخصیه آنهاباقی‌است وهویت میگویند.

هویات بسیطهـ عقول ونفوس وبالاخره مجردات‌را هویات بسیطه میگویند.

هویات متجددهـ موجودات طبیعی‌ومادی که همواره درمعرض تحول وتقلب‌اند

۱ ـ اسفار ج ٤ ـ ۷٦

هویات متجدده میگویند[1]

وبهرحال اتحادمیان دوامررا اعم‌ازاتحاد دروجودخارجی‌یاذهنی هوهویت‌میگویند چه آنکه اتحادآنها ذاتی باشد یعنی درذاتیات باشد چنانکه گویند« احمدانسان است» که وجودی که منسوب باحمداست عیناً منسوب بانسان است یاآنکه جنبهٔ اتحادآندو اتحادعرضی باشد چنانکه گویند انسان کاتب است که کاتب بودن او وجود مستقلی ندارد بلکه وجود او درضمن‌وجود انسان است وانتساب وجودبآن بالعرض است ودرحقیقت‌یك موجود است که انسان وکاتب است وانتساب وجودبکاتب‌بالعرض است ودرهرحال‌جهت وحدت هر کثیر‌را هوهویت میگویند[2]

هیئتـ هیئت درفلسفه‌اشراق بمعنای عرض استعمال شده‌است .

هیولای اولیـ مادهٔ اولیهٔ جهان‌جسمانی وعالم کون‌وفسادراهیولای اولی‌مینامند

آخوند گویدهر کسی‌را اندك شعوری باشد دریابد که دراجسام چیزی هست که محل توارد صوروهیآت است وخمیرهٔ هست که محل استحالات و انقلابات است چنانکه خاك تبدیل به نبات شود و نطفه انسان یاحیوان شود ومسلم است که نطفه درطی‌مراحل کمال وادوار واکوان خود به کلی‌باطل نمیشود وچیزی دیگر بنام انسان حادث شود و اگرچنین باشد نتوان گفت که انسان یاحیوان ازنطفه است پس معلوم میشود که درتمام مراحل وصورچیزی باقی‌است که وحدت شخصیه ونوعیه بآن محفوظ است وهمان‌هیولا است وهیولای اولی‌خود بی‌رنك وبی‌نام است.

فلاسفه درمورد هیولای افلاك گویند که نوع هیولای آنهاغیرازهیولای عالم کون‌و فساد است وازهمین جهت است که افلاك‌درمعرض کون وفسادوخرق‌والتیام نمیباشند.

۱ـ ان هویة البدن وتشخصه‌انمایکون بنفسه‌لابجرمه فزید مثلازید بنفسه‌لابجسده ولاجل ذالك یستمروجوده وتشخصه مادامت‌النفس باقیة فیه وان تبدلت اجزائه و تحولت لوازمه من اینه و کمه ووضعه . وکذالقیاس لوتبدلت صورته الطبیعیة بصورة مثالیة کمافی‌المنام‌و فی‌عالم‌القبر...اسفارج ٤ـ ۱٤۹

۲ـ اسفارج ۲ـ ۱۱٦ـ۱۳٦ ج‌۱ـ۳۲ـ

شیخ گوید جسم طبیعی عبارت ازجوهری‌است که ممکن باشدفرض امتدادی‌درآن وامتداد دیگریکه مقاطع آن باشد برقوائم وامتداد دیگری که مقاطع هردوی آنها باشد برقوائم .

وجسم‌ازآن‌جهت‌جسم‌نیست که درامتدادات‌سه گانه مفروضه است زیراجسم‌وجود است ازجهت آنکه جسم است وثابت است نه‌آنکه ازجهت آنکه ذوامتدادات میباشد و در هرحال‌جسم‌موجوداست ازآن‌جهت که‌جسم‌است ولوآنکه امتدادات‌آن تغییر کندچنانکه یك قطعه موم ویایك قطعهٔ آب ممکن است معروض ابعادی که طول و عرض وعمق است واقع‌شده ومحدود باطراف خاصی‌باشد وهرگاه شکل‌آن تبدل یافت هریك ازآن‌حالات وتشخصاتیکه محصول حدود معین وهیئات خاص بوده است باطل میشود و امتدادات دیگری پدید میاید وحال‌آنکه جسم بجسمیت خود باقی‌است و فاسد ومتبدل نمیشود و صورتیکه بدان دادیم وآن همان وضعی‌است که بواسطهٔ آن ممکن میشدفرض امتدادات مذکورثابت است وباطل نخواهد شد.

و معلوم شد که این امتدادات معینه عبارت از کمیت اقطار اوست که ملحق بدان شده ومتبدل میشود وصورت وجوهرآن متبدل نمیشودتاآنکه گوید.

واین جسم طبیعی ازجهت‌آنکه جسم طبیعی است اورا مبادی باشد وازجهت آنکه کائن وفاسد است بلکه متغیراست بالجمله اورا مبادی‌دیگری باشد.

مبادی که موجب تحصل جسمیت آن میشود عبارت از اموری است که از اجزاء وجودی آن بوده وحاصل درذات‌آن میباشندتاآنکه گوید.

وآن اجزاء ومبادی بردوقسم‌اند یکی‌آنچه بمنزلهٔ چوب برای تخت است‌ودیگر آنچه مقام صورت تخت رادارد.

آنچه بمنزله ومقام‌چوب برای‌تخت‌است هیولاوموضوع نامیده میشود وماده‌وعنصر واسطقس هم نامیده‌اند برحسب اعتبارات مختلف.

آنچه مقام ومنزلت صورت تخت را دارد صورت نامندزیراصورت جسمیه‌یامتقدم برسایرصوری است که برای طبیعیات واجناس وانواع‌آنها است ویامقارن باآنها است و

منفك ازآنها نیست پس آنچه برای جسم‌مانند چوب برای تخت است برای سایر ذوات صور بمنزلهٔ همان است زیرا همهٔ‌آنها متقررة الوجودند باجسمیت درآن وبنابراین آن‌امر جوهراست تاآنکه گوید برای جسم ازآن جهت که جسم است مبدئی‌است که هیولاباشد ومبدئی‌است که صورت باشد صورت جسمیهٔ مطلقه‌ویاصورت‌نوعیه ازصوراجسام ویاصورت عرضیه موقعیکه جسم ازآن جهت که جسم است‌لحاظ و گرفته شود.

و گوید وآن مبدئی که هیولا است مجرداز صورت نیست وموجود بالفعل هم‌نیست مگرآنکه صورت حاصل شود وبواسطهٔ صورت بالفعل شود ودرموقعیکه صورت ازآن زائل میشود اگرصورت دیگری جای گزین‌آن نمیشد وقائم مقام آن نمیشد هیولانیز با آن فاسدمیگردید.

این هیولا ازآن جهت که بالقوه قابل برای صورت یاصوراست هیولا نامیده شده است وازآن جهت که بالفعل حامل صورت است موضوع نامیده شده است.

وموضوع دراینجابمعنای موضوع درمنطق نیست.

هیولا ازجهت‌آنکه مشترك برای همهٔ صوراست ماده نامیده شده است.

و ازجهت آنکه در مقام انحلال جزء بسیط قابل صور است اسطقس نامیده شده است .

وازجهت آنکه مبدء ترکیب‌است عنصرنامیده اند[1]

وبالجمله ازآن‌جهت که بالقوه قابل صوراست هیولا وازآن جهت که حامل‌صورت معین است بالفعل ودرموضوع خاص موضوع وازآن جهت که مشترك درتمام صور است ومحل توارد صوراست ماده وطینت وازآن جهت که هرجسمی‌بان منحل‌شود که‌جزء بسیط قابل الترکیب‌والصوراست اسطقس‌وازآن جهت که مبدء ترکیب‌جسم است عنصرمینامند.

١ـشفاج ١ـ ص ٦ـ٧

پایان

فهرست اعلام

الف

ب

فهرست اعلام

پ

ج

ح

خ

د

ذ

ر

ز

فهرست اعلام

فهرست اعلام

اغلاط زیرا تصحیح فرمائید

با وجود کوشش زیادی که بعمل آمد که اغلاط کمتر باشد معذالك بطوریکه خوانندگان ملاحظه میفرمایند مغلوط چاپ شده است امیدوارم که این بنده را معذور دارند.

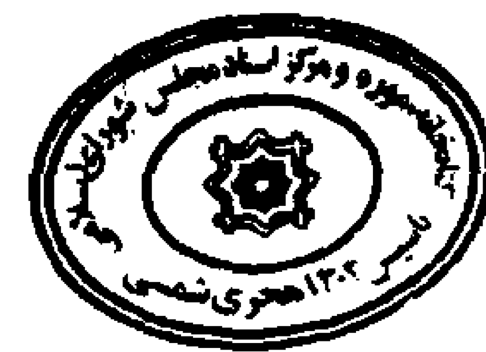
غلط	صحیح	صفحه	سطر
وجو	وجوداً	٨	٢٨٥_١
منگویند	میگویند	١٣	٣٠٤_٣٠
کوینه	کوند	١٧	٣٣١_٣
اردی ابهشت	اردیبهشت	٢١	
شیح اشران	شیخ اشراق	٢١	
فسبات	قبسات	٢٢	٢٣
استکلمال	استکمال	٢٤	١١
فاالمتکون	فالمتکون	٢٨	١٧
بایدان	با بدان	٢٩	٤
اضام	اصنام	٢٩	٧
میرحکمت	سیرحکمت	٣٤	٢٤
تولیه	تولید	٣٧	١
کالاضاعل	کالاعضاءبل	٣٧	١٩
مفهوم اللالی	مفهوم الالی	٣٧	٢١
الخاسه	الخامسه	٣٧	١٦

غلط	صحیح	صفحه	سطر
حکمه	حکمة	٤٨	٢٢
الوحد	الواحد	٤٩	٥
ارتبات	ارتباط	٤٩	١٠
والعالم	العالم	٧٣	١٧
عقلی	عقل	٧٧	٩
شخصی	شخص	٨٣	١٦
قبصان	فیضان	٨٣	٢٠
فلکی	فلکی	٩٣	٢٤
درهم	دروهم	١١٣	٦
غصب	عضب	١١٤	١٩
من جهته	من جهته	١١٥	٢٤
فتعاقبه	متعاقبه	١١٦	٨
انتنال	انتقال	١١٨	٤
ربوئی	ربوبی	١٢٠	٩
قویتن	قوتین	١٢٠	٩
المیه	المعیة	١٣٧	٢٤
اسیاغوجی	ایساغوجی	١٤١	٣
ارضی	ارض	١٤٤	١٦
السیط	البسیط	١٤٤	٢٠
برسی	برخی	١٥٥	١
اماالکسون	اماالسکون	١٥٥	٢٤

غلط	صحیح	صفحه	سطر
فدليس	قديس	۱٦۱	۲۰
معنوبان	معنويات	۱٦۲	۱۳
شلكى	شكلى	۱٦۹	٥
حرداد	خرداد	۱٦٥	۲۰
مفارقه	مقارنه	۱٦۹	۱۸
صورت خرى	صورت اخرى	۱۷۰	۱۹
حضرة	خضرة	۱۷۷	۸
مسبوقيت	مسبوقية	۱۹۱	۲۰
عرص	عرض	۱۹۳	۷
ميشداند	ميشدند	۱۹٤	۱۹
المسكلمه	المستكملة	۱۹۸	۱۷
بالستفاد	بالمستفاد	۱۹۹	۲
حصصى	حصص	۲۲٦	۲٤
صبيعيه	طبيعية	۲۳٥	۲۳
رزائل	رذائل	۲٥۳	۱۲
جزرا	چيزرا	۲۷۱	۱۳
مظومه	منظومه	۲۷٥	۲۱
تحقق	متحقق	۳۰۹	۳
كليت	كالكلية	۳۰۹	۲۰
مفاوقات	مفارقات	۳۱۱	۱۸
بمعى الاخص	بمعنى الاعم	۳۲۲	۲۱



غلط	صحیح	صفحه	سطر
ارميناس	ارمينياس	۳۲۳	۱۷
انها	بهار	۳۲۷	۱۰
ان النفس	ان للنفس	۳۲۸	۲۳
وهو الانفصال	وهو الانفعال	۳۳٥	۱۹



جلد دوم این کتاب (لغات واصطلاحات عرفانی)منتشرخواهد شد

این کتاب درچاپخانه سعدی تهران تعداد یکهزاروصدنسخه به تصحیح
مؤلف آقای سیدجعفرسجادی چاپ گردید ۴ر۱۰ر۱۳۳۸